

شماره ۱۴، ۱۵، ۱۶



۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴

بازدید شد
۱۳۸۱

شماره ثبت کتاب ۳۴۴
شماره قفسه ۲۵۹۰۵

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مجله شمال برپا آورده شده

مؤلف

موضوع

شماره قفسه ۱۸۰۴

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

خطی - فهرست شده
۱۸۰۴

بازدید شد
۱۳۸۱

شماره ثبت کتاب ۳۴۴
۳۹۵۱ ورقه
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: مجموعه شمل برپا آورده رساله
مؤلف:
موضوع:
شماره قفسه: ۱۸۰۴
۲۵۹۰۵



شماره ۱۴، ۱۴۴۴

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

خطی - فهرست شده
۱۸۰۴

184

151

11.2

x

109.0

2-0
میرزا
میرزا
میرزا

قیمت پانزده هزار ریال
 و کتابهای گوناگونی
 به این مبلغ

فهرست آنچه در این مجلد است از رسائل

در معرفت قبله	در اثبات حد و شایع	در معرفت و جانشین
از محمد بن ابی طالب علیه السلام	از علامه حله علیه السلام	از مرحوم آقا محمد باقر علیه السلام
در رد رساله مجابانه محقق	در تحقیق روز و روزه و ایضا	در بقای اجساد و الهام و غیره
از محمد بن ابی طالب علیه السلام	از میرزا محمد یحیی علیه السلام	از میرزا محمد یحیی علیه السلام
در معرفت قبله مفصلاً	در اثبات عقاید و اصول	در رد شبهات شیطان
از مرحوم آقا محمد باقر علیه السلام	از علامه حله علیه السلام	از علامه حله علیه السلام
در چند مسئله مشکیه متفرقه	در تحقیق علم و تصور و تصدیق	در معرفت قبله از جانب
منسوب به مرحوم خواجه نصیر	که در این علم نیست رساله	شیخ الاسلام سید ابوالحسن علیه السلام
در اشکال بنابر اهل عراق	منظومه در علم عرف	از شیخ احمد علی
در اصول الکلام و الحقایق	در احکام اسلام نیست	رساله

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد از حمد الهی و در پرده حضرت رسالت ناهی و
واصحاب او بدایه در مکه که باشد و خوانند که سمت
قبله آن شهر معلوم کند اول طول آن شهر از جهت خالات
و عرض او از خط استوی معلوم باید کرد و خانه در ریجات
مستوی است بعد از آن از جواب یا فخره میسر شود و مستطیل
باید کرد که سطح او در کمال استوی بود و در آنجا چنانچه آلات
هندسی مستطیل کرده باشند و دایره بر آن کشند و آن دایره
افقی باشد بعد از آن محیط آن دایره را بجهت قسمتی
قسمت کنند که عبارت از جهات اربعه است یعنی شمال
و جنوب و مشرق و مغرب اعتدال و از نقطه شمال
خطی مستقیم کشند تا نقطه جنوب آن خط را خط نصف النهار گویند
زیرا که بمنزله دایره نصف النهار است و از نقطه مشرق اعتدال
خطی مستقیم کشند تا نقطه مغرب اعتدال و آن خط را خط مشرق
و مغرب گویند که بمنزله دایره اول السموات است



پس سطح آن دایره باین دو خط بچار قسم مساوی منقسم
 گردد و هر قسم از محیط این دایره بنود قسم مساوی باشد
 کتد پس مجموع دایره بصورتی که در بالا
 باشد بعد از آن از ربع معلوم کنند که عرض بلد می که سمت
 مطلوب است چند درجه و دقیقه است بمقدار آن نقطه
 شمال بجانب نقطه مغرب اعتدال بر محیط دایره افق
 نشان کنند و آن سمت مغرب بر آن نشان کنند و هر دیگر بر
 نقطه مشرق اعتدال بگذارند که تقاطع مغرب بود با خط
 نصف النهار آن موضع را نشان کنند و آنرا قطب
 شمالی نام کنند و آن مقدار ارتفاع قطب شمالی در
 افق آن بلد و هرگز دایره افق که موضع اجتماع خط
 نصف النهار و خط مشرق و مغرب اعتدال است
 نقطه سمت الوءس باشد نسبت ببعد مذکور بعد از آن
 از نقطه مغرب اعتدال بجانب جنوب بمقدار عرض
 بلد بر محیط دایره نشان کنند و آنرا نشان عرض بلد
 نام کنند و آن سمت بر آن نشان کنند و هر دیگر

به نقطه

بر نقطه مشرق اعتدال الحصد و در موضع تقاطع خط
 نصف النهار نشان کنند و خط نصف النهار را
 که تواند از جانب نقطه شمال اخراج کنند و هر کار در
 خط افق یا خارج افق بر خط نصف النهار الحصد و باین دیگر
 به نقطه سمت که تقاطع مذکور و هر دو نقطه مشرق و مغرب
 اعتدال و باین بعد دایره دوم و قوس ازین دایره که داخل
 سطح افق است نصف ظاهر بود از دایره معتدل النهار و قوس
 نصف خفی و برابر بودن این دو قوس بصورت دیگر در سطح منظوم
 صورت ندارد و در علم تطبیح همین شده النون چون جهات
 اربعه و قطب شمالی و نقطه سمت الوءس و دایره معتدل
 النهار بر سطح افق پیدا کنند بعد از آن بمقدار عرض بلد
 معطومه که سمت و یک درجه و محل دقیقه است از نشان
 عرض بلد محاسب نقطه جنوب بر محیط دایره افق نشان
 کنند و یک منظره بر آن نشان کنند و هر دیگر بر نقطه مشرق
 اعتدال در موضع تقاطع خط مغرب با خط نصف النهار نشان
 کنند و باین دیگر بر خط نصف النهار در داخل افق یا خارج
 افق چنان کنند که باین دیگر بر خط نصف النهار در موضع

تقاطع مژگور و نقطه مشرق و مغرب اعتدال نظر کنند این
 دایره در جانب شمال بکدام نقطه خط نصف النهار
 قطع شده انجا نشان عرض مکه مکتوبه گویند بعد از آن
 از نشان عرض بلد بمقدار عرض مکه مشرقه خط
 مغرب اعتدال نشان کنند و یک سطره انجا خط و سطر
 دیگر نقطه مشرق اعتدال و موضع تقاطع سطره بر خط نصف
 النهار نشان کنند و انرا سمت الرأس مکه معطوف گویند و پای
 پرکار در منصف این نشان و نشان که عرض مکه نام کرده
 شده خط و دایره مداری بود از مدارات بومی موازی
 دایره معدل النهار سمت الرأس مکه کشیده شد بعد
 ازین خط نصف النهار را با جانب جنوب نیز از پاره افق
 کشیده هر چند که تواند و یک پای پرکار بر نقطه قطب شمالی کشید
 و پای دیگر بر خط نصف النهار در موضع که پای اول بر نقطه مشرق
 و مغرب اعتدال نیز گذرد این بعد دایره رسم کنند که این
 دایره افق باشد از افاق خط استوی نسبت با افق بلد مطلوب
 السمته و موضع تقاطع این دایره را با خط نصف النهار
 که خارج باشد

۴

این دایره را با خط نصف النهار

که خارج شده از افق یک جانب جنوب قطب جنوبی گویند و خطی
 اوج کنند از منصف قطب یعنی که مرکز دایره باشد و از هر
 یک جانب محیط این دایره رسد و این خط را افق گویند هر چند
 که از خط دایره خط باشد موازی خط مشرق و مغرب اعتدال
 باشد پس این دایره از افق ای خط و خط نصف النهار
 قسمتی و منقسم گردد در هر قسمی دو قسم متساوی
 قسمت کنند که در آن خوانند به در پاره افق النهار
 مکه مسا کنند اول معلوم کنند تفاوت بلی
 الطلوع یعنی که مکه مظهر و بلد مطلوب السمته باشد
 هر چند دریم و چند دقیقه است و بعد از آن بعد در وقت
 در فاتی و تفاوت بلی الطلوعی از قطب شمالی
 که منصرف اعتدال بر محیط دایره مداری
 از مکه از بلد مطلوب السمته رسم کنند و از غرضی
 باشد از خط فاتی بلی نقطه مشرق اعتدال بعد در وقت
 و در فاتی تفاوت بلی الطلوعی که این وید بر سطره
 بران خط باشد و در هر دو در هر نقطه جنوبی را

ماسین الطوائین از قطب شمالی نشان کرده باشند و قطب شمالی
 طغند اگر از قطب جنوبی نشان کرده باشند و موضع تقاطع
 طغ مظهره بان خطی که از منصف قطبین اخراج یافته
 نشان کنند و یک پای پرگار بران نشان طغند و پای دیگر
 بر همسین خط داخل این دایره با خارج خط طغند که دایره بر
 دو نقطه قطبین و بر نشان مذکور می رسد و این دایره دایره
 نصف النهار مکه باشند و سید مطلوب سمت است که
 کنند که این دایره مانند یوفی یا بقا رسم کرده شد و در
 چه جا تقاطع کرده موضع تقاطع نقطه سمت است که
 باشد نسبت بافق بلد مطلوب سمت است که مظهره
 بران نقطه طغند و بر دیگر نقطه سمت است که سید مطلوب
 سمت و خط اخراج کنند که محاط دایره افق بلد مطلوب
 سمت است این خط خط سمت مکه معتبره باشد و مسافتی که از نقطه
 متصرفی باشد الی مکه شرقی بلد مطلوب سمت است
 و نقطه مغرب است الی مکه غربی بلد مطلوب سمت است
 وضع و وصول خط مذکور بر محیط دایره افق واقع شود سمت
 مکه بود و تمام

و تمام سمت اینچنان مکه بود از نقطه جنوب بان نقطه شمال
 یا موضع وصول خط مذکور و این قاطب مکه مذکور شد
 مخصوص است سید شمال و در بلاد جنوبی طوبقه
 عمل بر عکس مذکور است چون وصول بان مواضع
 کمی میسر می شود بنا برین بان مفید شد و در این
 که تحقیق آن نکرد و الله اعلم بالصواب و الیه المرجع

و اما
 که خاندن قاطب دارم



وبتبعين
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي قدّم بالقدم والازلية واختر بالوجوب السمدية واستثرا بالهبة والحقبة وسلك بنا بطفه الكفا
شرايع النجاة وترجع ما هو الحق في كثر من المسالك الزاينة الواقعة في العقول والمنفولات والقلوب والسادام على فطر
الرب وسيد الكون والارض والسموات والارضين وعترته الطاهرة المعصومين لا يوجد فيقول اقرب من الله العليّ محمد النبي
سما جليل غفر له تعالى له ولو الدية ويجمع من خلقه عليه ودفعنا لتبيان ما هو الصواب في مفصلات الشفاء والاشا
منه رسالة في اثبات حدوث العالم مشتملة على مقدمات حجة كل واحدة منها بافراد مستقلة في مقامها كما لا يخفى
على السمع الساهر لكثرة ترتيب تلك المقدمات على وجه يؤدّر لحدوث العالم ودفع السكون والشبهة على ما سطره
الرتلة لما يخص بها وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وارجوا من اكرامه التام والغامه العام ان يجعلها ويسير في
ليوم القيمة وان يجعلها محفوظة من غدا اهل الشرف والفاروخ بحث السعيلين الذين لم يتعلموا العلم ولا
من الاستدراك ولم يتعدوا اسلوب طرق الرشاد والسادات فما لا شرع في العقود ومقر كما على منع الحيز الجوهري فنقول

المحقق

المحققين قالوا بالوجود الذهني والاشياء ووجودها بنفسها في الذهن في قوله بالان
ليست في مرتبة الذات والذاتيات لان الماهية ليست من حيث هو الامر في مرتبة الماهية من حيث
هو لاصدق الالذات والذاتيات وجمع العرضيات كاذبة في تلك المرتبة فيصدق سلب العرضيات
حتى الوجود اليقيني في تلك المرتبة ولو لم يكن تلك المرتبة العقلية لما امكن التمييز بين الوجود وبين الماهية
لما امكن التمييز بين المعروض والذات الماهية وبين العرض والذات الوجود فانبات هذه المرتبة العقلية
ضروري لاثبات كثر من الاحكام العقلية كما ان اثبات اصل الوجود الذي هو ضروري لكثير من الاحكام
العقلية فيصدق في تلك المرتبة سلب العرضيات سلبا بسيطا تحصيليا لاسبابها ولان سلب العمل
يرجع لاسبابها لاسباب الربط ولما كان في مرتبة المرتبة من حيث هو لاصدق الامور اقل في قوام الماهية او
هو عين الماهية فلا يصدق لما هو من غير الماهية من حيث هو في تلك المرتبة لان الذاتيات والعرضيات
انما يميز احد هاتين الاخر عند العقل في تلك المرتبة التمر التفتات العقلية للذاتيات فقط دون
العرضيات وليست للالتفات الا الوجود الذي هو ثبت الوجود الذي هو ثبت ظرف التمايز بين
الذاتيات والعرضيات فجميع الوضوئيات اير الامور الخارجية عن الماهية سواء كانت امورا وجودية
او امورا عدمية كاذبة في مرتبة الماهية من حيث هو ولا يكون شيئا منها ثابتا في الماهية من حيث هو
اذ لم يكن شيئا منها ثابتا في تلك المرتبة فيكون معدومة في تلك المرتبة لانه لا واسطة بين الوجود والعدم
كما هو التحقيق واذا كانت جميع معدومة في تلك المرتبة سلبا بسيطا تحصيليا لان ما صدق ذلك السلب
ليس لاعداد تلك الامور واقع في تلك المرتبة فيصدق السلب البسيط في تلك المرتبة بلا مرية وبما
يندفع توهم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة ولما ثبت صدق السلب البسيط في تلك المرتبة يترجم انفكاك
الماهية من حيث هو عن جميع الامور الخارجية عنها في تلك المرتبة وان كانت غير منفكة عنها ومخلوطة بها في
الحال والوجود كجفت من الامور من الفكاك الماهية عن عرضياتها في مرتبة من حيث هو يترجم تقدم علم
عرضياتها لان مفهوم التقدم لا يتحدد عن الانفكاك ولا يتحقق بدونه الانفكاك في ظرف يتحقق فيه
التقدم كما ان التقدم الزماني او المكاني لا يتحقق بدونه انفكاك المتقدم عن المتأخر في ظرف التقدم
فصح ثبوت التقدم للقدم وهو انفكاك وجود المتأخر عن وجود المتقدم وانفكاك وجود المتأخر
عن وجود المتقدم لا يتصور الا ان يكون المتأخر معدوما في ظرف الذي ثبت تقدم المتقدم للقدم لانه لو

المت في موجوده ظرف الذي يمكنه التقديم ثابتا للتقدم بلزم المعبر في الوجود وبطلان التقديم في الوجود لان
 التقديم والتأخر والعيد امور متغايرة غير متحدة بالعبار لا شئ واحد فظهر لا حقيقته انه لا بد في كل
 تقدم متحقق ثابت لا ركة ظرفا من امرين احدهما انفقها المتأخر عن المتقدم في ظرف التقدم
 وثانيهما عدم المتأخر في الطرف الذي ثبتت التقديم للتقدم واد استحققت ما تكونه عليك فاعلم
 ان العلة والمعلول ليست بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا يتحقق الا بين امرين لا يكون
 بينهما علاقة افتقارية ولا شئ في ان العلة والمعلول بينهما علاقة افتقارية لان المعلول علاقة
 افتقارية للعلة فلا يصور بينهما معية ذاتية بل لا بد لشيء يكون ذات العلة متقدمة على ذات
 المعلول ووجود العلة ايضا متقدما على وجود المعلول لان العقار غير المتشوب بالوهم يحكم بان العلة
 وقد وجدت فوجد المعلول بعلة او ثم وجد المعلول بعلة على ما قال الشيخ في الاشارات الشيخ
 قد يكون بعد الشئ منه وجوه كثيرة غير البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة لا ما يكون متحققا
 الوجود وان لم يتحقق ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجوده اعني اخره ووجوده لا في ليس عن
 فاستحق هذا الوجود والحاصل له الوجود وحصل له الوجود واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك
 الاخر في الوجود بل هو الوجود لا عنه وليس له الوجود لذلك لا لا تارة الاخر وهذا ما يقول
 حركات بغير فحول المشق اذ تم تحول المشق ولا يقول تحول المشق فتحوكت بغير او ثم تحوكت بغير وان
 كان بعد الزمان فهذه بعدية بالذات اشهر كلامه وقال المحقق الطوسي قدس سره القدوس في شرح هذا المقام
 بعد اعتراض في الدين الرازي وفي ذلك الاعتراض موافقا له يقول ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول
 كونها مؤثرة فيه كان معترضا ان العلة متقدمة على المعلول وان المؤثرة في الشئ مؤثرة في هذا التكرار حال الفاعلية
 وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة لقوله هذا الاعتراض بعبارة وبعد فاعلم هذا الاعتراض قال الشيخ
 المحقق واتوا بتقديم الشئ الذي يمتد الوجود على الشئ الذي لا الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقار
 ليس الغرض من هذه البيانات والامثلة لتعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان التفكاك عن التقدم
 الزمان شرط في وجود التقدم اشهر كلامه وحاصله ان يقدم العلة على المعلول مقدما بالذات امر بديهي
 لان كل امرين بينهما علاقة افتقارية يحكم العقار بديهية بتقديم المشق اليه على المشق بالذات وليس
 التقدم من غير اعلى التقدم الزمانا فاعلم الجهور لان الما توش عندهم هو التقدم الزمانا فالتقدم عندهم هو

التقدم الزمانا وهذا قالوا بان وجود العالم بعد عدمه انما يكون بعدية زمانية بمعنى ان العالم كان معدوما
 في الزمان في زمان هو موهوم ثم وجد بعد عدمه في زمان آخر موهوم ايضا لانهم لم يفهموا شيئا بخارجا عن
 الزمان ولقد بطلنا هذا البحث وكشفنا ما هو الحق في هو اشياء على الهيئت التحديد وخرجه الجدير والاشية
 التي عليها العلامة الحرف عليها فارجع اليها وسمي المختص في هذه الرتبة ايضا وقوله في الوجود إشارة الى ان
 ما فيه التقدم هو الوجود وقال الشيخ في الهيئت الشف التقدم والتأخر لان كانا مقولاه وجوه كثيرة فانها
 تكاد تجتمع على سبيل الشك في شئ وهو ان يكون للتقدم من حيث هو متقدما شئ ليس له لشيء فيكون
 لا شئ للشيء في الوجود هو موجود للتقدم والمشيء هو عند الجهور هو المتقدم في المكان والزمان اشهر كلامه
 والغرض من هذا القول ان الحكماء وارباب البصيرة عن العقلاء قائلون بان العلة متقدمة على
 معلولها بالذات وينتسب التقدم الذات للعلة فلي معلولها ليس بغرض فافرض واخرج حجة في
 ان العلة يحكم عليها انها شئ وانها علة وانها واحدة بغير نفس الامر فذلك يحكم عليها انها معلولة
 متقدمة على معلولها بالذات بغير نفس الامر الصواب الكيفية في الحكم بان كل محمول يحكم على موضع ولا يحكم ذلك المحمول
 محمولا اخر اعني محمولا في ذلك المحمول وان يحكم المحمل محمولا في ذلك الموضوع فلا يخرج من ان
 يكون ذلك المحمل في مرتبة الذات والذاتيات فذلك المحمل محمول ذاتي في ذاته لا محمول في غيره
 لان حيوان والذات لا تطلق او لم يكن ذلك المحمل المحمل في المرتبة المتأخرة عن الذات والذاتيات
 فذلك المحمل محمول في ذاته لا في غيره لان ذلك المحمل محمول في ذاته لا محمول في غيره في مرتبة
 ذات الذات ولا في مرتبة ذاتيات الذات ولا يلزم ان يكون محمولا في ذاتها بل يكون محمولا في مرتبة
 هو المؤثرة في المتأخرة عن ذات الذات ذاتياتها فذلك المحمل لا محمول ذاتي ومحمل في ذاته اعرف هذا فاعلم
 حال متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذاتيات بل يكون من قبيل حمل الوضويات ومع ذلك
 الوضويات لا بد ان يكون متحققة المرتبة المتأخرة عن الذات والذاتيات ولا يجوز ان يكون محمولا
 متقدما على العلة من قبيل حمل الذات لان حمل الذات لا يتوقف شيئا على الذات وحمل متقدم يتوقف
 على غير الذات لانه والذات لا يتوقف على الاخر في غير الذات والذات لانك قد عرفت ان المتقدم
 لا يتصور بغير تفكاك المتأخر عن المتقدم في ظرف التقدم فانفق المتأخر عن المتقدم لا يتصور
 الا بان يكون المتأخر معدوما في ظرف وجود التقدم للتقدم فذلك ينبت التقدم للتقدم امران احدهما

في مرتبة من النظم ولا يمكن القول بوجوده ان تلك المرتبة لما كان كل وجود في الذهن وجودا عليا معلولا فيكون هو
 معلول الفهم والعلية لها تقدم على المعلول فلما بدت تقدم آخره هكذا الما في النهاية بالفعال فيلزم التسامح والافتقار
 لقول ملاحظة الامور الغير المتناهية بالفعال لا شك في جوازها اجمالا فيقول جميع السلسلة المتصلة الغير المتناهية
 بالفعال لا يمكن ايضا يمكن معلولا فلا بد من كونها من فروع العلة في الذهن من الفهم وهكذا افتاتير الواحد فيلزم التسامح
 الما في جانب العلة المتألفية والصدق ورتبة ويلزم ايضا لا يكون فرضنا ان جميع المعلولات لا يمكن جميع المعلولات
 بل بعضها فان في كون الوجود في الذهن يلزم التسامح ويلزم الما ويلزم الما في غير واقع وبالمجمل يلزم التسامح
 امور غير متناهية جملة موجودة في الواقع وترتيب امور غير متناهية موجودة في نفس الامر محال بل انما في
 بين الحكماء والمتكلمين فان قيل لا يلزم التسامح لان القلة اذ حصلت في العقل فلهذا الحصول الواحد في
 في الحكم بالتقدم بخلاف العقل الاول يلاحظها ويحكم بالاشياء من معلولاتها لا يمكن في مرتبة وجودها
 بل يمكن وجود جميع معلولاتها لا يكون في مرتبة وجودها بل يمكن وجود جميع معلولاتها من فروعها وجودها
 وجود جميع معلولاتها المعلولات في المرتبة المتأخرة عن وجود تلك العلة الموجودة في العقل الاول ومثل ذلك
 ما اذا كان العالم حادثا في لذي فان علة العالم موجودة في الازل منفكة عن وجود العالم في النوع وذلك الوجود
 الواحد الازل الحادث في نفسه في تقدمها على وجودات جميع معلولاتها فليس من اقباس مع العارف لان العالم
 اذا كان حادثا وعلته ازلية فيكون علة العالم موجودة في الخارج لا يمكن ذلك الوجود معلولا لا يكون وجودا
 اجزاء العالم منتهية الاعداد لا يكون وجودها معلولا فيلزم التسامح في خلاف ما اذا كان العالم ازل لا يمكن
 تقدم وجود علة العالم على وجود العالم تقدمها في الخارج بل في الذهن فقط فيكون طرف تقدم وجود العلة على
 المعلول منخوفا الوجود في كونها العلة الموجودة في الذهن فالتقدم هو الموجود في الذهن لا الوجود في الخارج وكل
 وجود في معلول لان الوجود في موقف على الذهن لانه لا الوجود في لم يتحقق الوجود في الذهن ايضا فالوجود
 في موقف متوقف على امر آخر وكل امر متوقف على امر آخر يكون معلولا له الوجودات في الذهن منتهية معلولات
 وايضا الوجود في الذهن فانه لا العلم الصوري فيكون الوجود في الذهن هو وجود الصور العلية للذات وكل صورة
 عليتها صفة للعالم الذي تكون تلك الصورة قائمة به وكل صفة معلولة لموصوفها لمحقق العلاقة بالاحتقار
 بين الصفة والموصوف ولا يلزم الانتهاء الوجود متقدم لا يكون له علة بل لما كان التقدم بحسب الوجود
 في موقف فيكون كل متقدم من معلولا وكل معلول له عليه متقدم عليه فيلزم التسامح فان قيل لا يجوز

حصول

حصول حقيقة الواجب بالذات في الذهن لان كل وجود من ممكن فلو حصل الواجب بالذات في الذهن
 يلزم انقلاب الماهية قلنا هذا الكلام حق وبيان لفه واخر غير التسامح الذي ذكرناه يقع بغير كون
 ازل لا يلزم التسامح الذي ذكرناه واثبات لزوم التسامح من غير الماهية مع الفهم في جواز حصول حقيقة
 الواجب بالذات في الذهن وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية وبالمهية وبالمهية اذا كان العالم
 ازل لا يمكن تقدم وجود علة العالم على وجود العالم والذهن فقط يلزم متغيرا ان احديهما انقلاب
 الماهية وثباتها التسامح وكل واحد من المفسدين يكون امرا ابراسا لكن لزوم التسامح من غير الماهية
 وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية واعلم ان العالمين يقدم العالم قابلية متقدم العلة على المعلول
 بحسب نفس الامر وهذا التقدم انما في بين جميع الحكماء بل بين جميع العقلاء ولهذا ادعى الحق الطور تقدم
 سيرة التقدم في الابدان في كاشفنا عن سابقا وبعد القول لموجب تقدم افعلة على المعلول لا يقع القول
 بآلية العالم ولا يلزم التسامح في انقلاب الماهية الفهم على ما عرفت مشروحا بالقول بآلية العالم
 بل في من وجود الما في غير واقع فآلية العالم غير واقع فبطر تقدم العالم وثبت حدوثه لانه لا واسطة بين التقدم و
 الحدوث فان قيل لا يلزم من القول بتقدم العلة على المعلول بحسب نفس الامر انفكاك العلة عن المعلول
 ظرف من نفس الامر لان الما في التقدم الذي يمكن تعيين ثباتها للعدة سوحيثية ذات العلة بخلاف العلة
 يكون كجسيمة لولا اخطاها لاحاطة الحكماء بان العلة متقدمة على معلولاتها والمعلول متاخر عنها وهذا هو المشية
 ثابتة للعدة بدو من لزوم انفكاك العلة عن المعلول في ظرف فالتقدم على العلة لا يلزم التسامح
 يكون بحسب الغرض والاختراع كايضا لاغوال او بحسب نفس الامر من دون الاختراع فان كان على التقدير
 الاول فهو باطل بالحق كاشف العقلاء وان كان على التقدير الثاني فيكون محال متقدم على العلة بحسب نفس
 ويكون المحال محولا واقعا لا اختراعا وكل امر يمكن محولا على موضع بحسب الواقع ونفس الامر فلا يخفى
 من غير يمكن محولا لا يتاخر محولا لا غير ذلك وصح المحول في المحول الذي هو الذات والذاتيات المحول
 الغير الذي لا يكون محولا هو الذات والذاتيات بل لا بد من امر اخر هو الذات والذاتيات
 كما لا يخفى فانه يمكن محولا في محول من حيث هو من غير محول في محول من حيث هو من غير محول في محول من حيث هو
 داخل في قوامه وكل عليه الفضا ان كانت في محول من غير محول في محول من غير محول في محول من حيث هو
 وما هو في قوامه بل يمكن محولا في محول من غير محول في محول من غير محول في محول من حيث هو

الاضمان موجود في هذا المقام ليس ذات الذات بل هو ان فلا ما هو اخر في مقام ذات
 الان بل لا بد من امر اخر وهو الاستعداد للبال على وكذا القياس في سائر المحالات الغير الذاتية
 مائة لا بد فيها من امر اخر هو الذات والذاتيات اذ اعرفت هذا فقول انه لا شك ان محال
 متقدم على العلة ليس من قبيل محال الذات والذاتيات بل لا بد من امر اخر ليس هو الذات
 الذاتيات وذلك الامر الاخر هو انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة لانه لا يتصور المتقدم الذي
 يكون بنفس الامر لا يتحقق الانفكاك بين وجود المتقدم وبين وجود المتأخر في نفسه انما نفس
 الامر واما من ادعى نفس الامر كإظهار بديه الشك في ان تقدمه يكون تقدمه بنفس الامر لا بد
 من الانفكاك ان نفس الامر ونفس الامر متفرقة في ذاته فلا بد ان انفكاك الذات من ذاتها او
 الخارج والذات من ذاتها المقدمتين المذكورتين فيكون في وجوده هو المطلب لا يستلزم لبطان لذاتية العالم
 فيلزم حدوث العالم كما هو اجماع اهل الملة من ادم الى القائم وعليها وعلى آلهما الصلوة والسلام من الله
 من الملائكة ومن جميع الامم فان قيل اذ حصلت حقيقة العلة في ذاته فلما اعتبر ان احدها لا يمتنع
 دون ملاحظة شئ من العوارض معها هو وجود الذهن لها وانما هي ملاحظة في حيث التمثل للذهن والوجود
 للذهن ولا شك ان كل واحد من الاعتبارين اعتبار بنفس الامر فيكون لا اعتبار الاول علة
 لمعلولها ولا اعتبار الاول معلولة لعلتها فلا يلزم التسوية في الوجود قلت هذا غير مجد لان الكلام في ان
 وجود العلة متقدم على وجود المعلول فان المتقدم قاطبة جعل الوجود في التقدم وجعل طرف التقدم للذهن وظرف
 المعية الخارج عما هو اوسع اذ كان الوجود مافيه التقدم فلا بد من كون تقدم العلة على معلولها باعتبار الوجود
 لا باعتبار ما كان من دون ملاحظة الوجود فلا بد من كون العلة متقدمة مع التمثل للذهن والوجود للذهن ولا
 واد اخذت مع التمثل للذهن يكون معلولة لان كل موجود ذهني معلول وكل معلول متأخر الوجود عنه و
 جود علة فلا بد من الانفكاك ايضا وذلك الانفكاك اما في ذاته او في الخارج وبق الكلام الى آخره
 فيلزم التسوية والانفكاك في الخارج والقرين عند المحققين في نفس المبدأ على الموازاة بينهما في حيث احد
 الوجودين فليس مرادهم ان الماهية مجردة عن الوجود علة للممازاة مرادهم ان احد الوجودين لا بد
 له من علة لا بد من وجوده مع ذلك يكون الوجود مافيه العلة في مرتبة العلية لان الامر الغير المصحوب للوجود
 يكون لا يشترط في كونه متصور منه العلية والافضل ان شئ في مرتبة علية الماهية لانهما يكون الماهية

المعقولة

مهم في مع الوجود وذلك الوجود غير وجود اللازم الذي هو المعلول واللازم مقدم الشئ على نفسه في اثر
 موضع فرض العلة والمعلول لا بد من تقدم الوجود احدهما وجود العلة والاخر وجود المعلول ويكون وجود
 المعلول متأخر عنه وجود العلة في نفس الامر على ما عرفت من هذا وايضا يقول سلمنا ان الماهية الحاصلة
 في الذهن لها اعتبار ان علامه ذكرها كغيرها انما باعتبار التمثل للذهن موجود في ذاته كغيرها باعتبارها
 علامه الصفة للذهن غاية ما في الباب ان الوجود للذهن والتمثل للذهن لا يكون ملاحظة معها في عدم
 ملاحظة الوجود للذهن معها لا يلزم عدم قيامها به بل يكون قائمة بالذات وكما قال في بالذات معلول
 فلا بد من تقدم العلة عليها بالوجود في الكلام ان قيل من المقدمتين المذكورتين ان فلم يتوقع احد
 الماهية باعتبارها من المذكورين في دفع اذ من المقدمتين المذكورتين واعلم ان الانفكاك في وجود العالم
 عن وجود الواجب جملته في ذاته في الخارج انما هو انفكاك من الانفكاك في الزمان واللازم ان الزمان
 ومن الزمان يلزم ازلية الحركة لان الزمان مقدار الحركة ومنه ازلية الحركة يلزم ازلية المتحرك الذي
 هو الجسم لان الحركة من خواص الاجسام ومنه ازلية الجسم يلزم ازلية العنصر لان المصادر للاداء
 لا يصح ان يكون من الاالعقار شئ على ان الواجب جملته في ذاته واقع حقيقة ولا يحد من الواحد الا الواحد
 ما هو غير من في مقابلة المتكلم القائلون بانفكاك وجود العالم عن وجود الواجب جملته في ذاته في الخارج
 انفكاك كما زعموا يلزم عليهم القول بقدم العالم من حيث هو لا من حيث هو كاشف عنهم في كثير من المسائل
 قال في غير موضع قد علم العلة متقدمة على المعلول بولن العنصر اذا لاحظ وجود العلة متوقفا على وجود
 العلة ووجود المعلول ملاحظا لوجوده في العكس كعلم بان وجود العلة ادلى من وجود المعلول لان
 وجود العلة متقدم على وجود المعلول في وعاء من اوعية نفس الامر حتى يلزم انفكاك الوجود للمعلول
 عن وجود العلة في وعاء من اوعية نفس الامر حتى يلزم انفكاك الازلية العالم على ما مر سابقا
 ليس التقدم والاولوية مترادفين لان مفهوم التقدم غير مفهوم والاولوية بدائية وما ورد في كتاب
 القوم هو التقدم على كل كلام الشئ وغيره من الكلام وجميع فجعل التقدم والواقع في كلام القوم
 بمعنى الاولوية ارتكبا مجازا لا يعبر به في تحقق المصادر في غير المعنى الحقيقة وليس
 والضم العلاقة الاشتقائية كما انها موجبة للتقدم موجبة للاولوية ايضا غاية ما في الباب ان يكون
 التقدم مجزئ الامر موجب الانفكاك ان نفس الامر واما الاولوية فلا توجب الانفكاك ولا ينافي

في القيد بالوجود لم يتكرر احد من العقلاء تقدم العلة على المعلول في نفس الامر بل العقلاء في حقيقة وجودهم متقدمون على المعلول كما هو ظاهر عندنا من التسليم واليقين في كل موضوع يتحقق العلاقة الاشعاعية بين امرين حكم العقل الغير المشوب بالوهم بالبرهان بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر لان المعية الذاتية لا يتصور الا بين امرين لا يكون بينهما علاقة اشعاعية ولهذا صرح الشيخ وغيره بحسب ان المعية الزمانية بين العلة والمعلول ولم يجوز والمعية الذاتية بينهما بل صرحا بالتقدم الذاتي للعلة بحسب نفس الامر والتأخر الذاتي للمعلول بحسب نفس الامر لان شأن الحكماء اثبت احوال الشيء الاشعاعي على ما هو عليه في نفس الامر بحسب الخارج كائنا ما كان الاغوال واذا لم يكن بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر لم يكن بينهما معية بالذات على الاخر بحسب نفس الامر لان لا واسطة بين المعية الذاتية بحسب نفس الامر وبين التقدم الذاتي بحسب نفس الامر ولما ذكرنا مشروحا حكم العقلاء قاطبة بان العلة متقدمة بالذات على المعلول بحسب نفس الامر واذ اثبت التقدم الذاتي للمعلول للمعية الذاتية بثبوتها بحسب نفس الامر لم يتصور بحسب نفس الامر ظرف ثبوت التقدم وهو متفردة الزمن والحين ولا بد ان يكون ظرف التقدم الحين او الزمن والتقدم الذي مستلزم للفعلين المذكورين فبقي الحين وهو المطابق لغيره لا يجوز ان يكون فيكون العالم كان اولاهما بالعدم الذي لا يراه ثم صار موجودا للذات بالوجود الحادث الذي لا يراه في ذات الوجود فيكون وجود العالم من الكمال لا لانه لو كان العالم معدوما في الازل بالعدم الذي لا يراه فيكون ذلك عدم واقعا في الخارج فلا يخفى من غير كون ذلك عدم واقعا بل علة او واقعا بل علة فان كان واقعا بل علة فيكون ذلك الوجود عدم واجب التحقيق ولا يجوز رفعه اصلا فيكون العلم واجب عدمه والامر الواجب عدمه لا يجوز وجوده كغيره من الواجب واجتماع النقيضين فيكون ان لا يتحقق وجود العالم في الازل ان العالم موجود بالفعل فكيف يجوز ان يكون عدمه واجبا وان كان واقعا بل علة فلا بد ان يكون العلم عدم علة وجود العالم لان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة كما ان وجود المعلول مستلزم لوجود العلة لذلك عدم المعلول مستلزم لعدم العلة في يلزم العباد ما يبين عدم الواجب بل شأنه ان وجود العالم مستلزم لوجود الواجب بل نزاع بين العالمين بحدوث العالم وبين القائلين بعدمه فاذا كان وجود العالم مستلزم لوجود الواجب فيجب ان يكون عدمه مستلزم لالعدمه لا يقر من ان المعلول مستلزم الى علته وجودا ومعدوما فظهر ان كان العالم معدوما في الازل يلزم الحسب مستلزم الحسب غير واقعه فقدم العالم في الازل

في الازل

في الازل غير واقعه واذا لم يكن عدم العالم واقعا في الازل فيجب ان يكون وجوده واقعا في الازل لان كل امر لا يخفى عن الوجود الحسب والعدم الحسب معا لا بد ان يتحقق اما الوجود او عدمه ولا واسطة بينهما كما هو التحقيق فاذا كان عدم العالم في الازل مستلزما للحسب وغير واقعه في الحين للذات فيلزم تقدم العلم ان يكون وجوده واقعا في الخارج الازل فيلزم عدم العالم وبطلان حدوثه قلت الوجود قسمان وجود الازل وجوده في الازل وكذا عدم الازل فيلزم عدم الازل في الازل والوجود الازل والعدم الازل بالقياس لا شئ مستفادان لا يمتنعان ولا يرتفعان ايضا مع فلاح شئ من الاشياء منها ما ولا غير احدهما ايضا لان كل امر اما ان يكون موجودا في الازل او معدوما فيه ولا واسطة بينهما واما عدم الازل والوجود الازل فيضهما منع للحسب لانها مستفادان لا يمتنعان ولو يالف علة بالقياس لا شئ واحدة ان واحدا وزمان واحد واما في اثنين او زمانين فيخالف كالحواشي الزمانية فانه يجوز ان يكون حادث زمان في موجودا بالوجود الازل في زمان معدوما ايضا بالعدم الازل اي عدم السبوق بالوجود في زمان آخر بعد زمان الوجود كما في جميع الحوادث الزمانية التي لا يكون ايدته فانها موجودة في الازل في زمان معدوم ايضا لقطع استمرار الوجود في زمان آخر بعد زمان الوجود واما رفعها معا بالقياس لا شئ واحد فيكون حايضا لا يجوز ان يكون شئ واحد موجودا في الازل او ابا كالموجودات في شئ فانه جليش انه فانه يصدق عليه تعالى انه لا يكون موجودا بالوجود الازل ولا يكون معدوما بالعدم الازل ولا يكون معدوما بالعدم الازل ولا يكون معدوما بالعدم الازل ايضا ولا يلزم من ارتفاع الوجود الازل في الارتفاع الوجود اس لان الوجود الازل اخضع من الوجود ومن الارتفاع الاخضر الذي هو الوجود الازل لا يلزم ارتفاع الارتفاع الذي هو الوجود على الاطلاق فان الوجود على الاطلاق لم يرد ان احدهما الوجود الازل والاشعاع الوجود الازل فاذا ارتفع الوجود الازل لم يلزم من رفع الوجود الازل في الارتفاع حقيقة فيضخ الوجود الازل لم يلزم من رفع الوجود فاذا تحقق الوجود الازل في الارتفاع لا يتحقق الوجود الازل وان لا يتحقق عدم الازل ايضا بل ان لا يتحقق عدم الازل بالقياس لذلك الموجود الازل لانه اذا تحقق احد النقيضين وهو الوجود العام فيضخ الوجود الازل لا بد من يجوز ان لا يتحقق النقيض الاخر وهو عدمه فيضخ جميع اذا عرفت تلك المقدمات فتقول بعدم الدهر الازل كما هو عدمه في الازل مع قطع النظر عن دوام الدهر الازل وانتم اراه

الذي لا يزل باطلا لعدم دهر الزمان قطع النظر الذي لا يكون متناهي الوجود للمازلة لان متناهي الوجود
 الما زلة لا يباين اعتبار الدوام والاستمرار فقط لا باعتبار اصل الوجود الذي لا يزل باطلا لعدم دهر
 الزمان لانه يجوز ان يكون شيئ واحد عدم دهر الزمان استمر ذلك الوجود ولم ينقطع اصله بل لم ينقطع
 لا يوجد ذلك الشيء اصلا وان لم يستمر ابرصاره منقطع فيجوز ان يهبط ذلك الشيء موجودا في
 الما زلة بعد ما كان معدوما بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بسبب قطع استمرار ذلك الوجود
 بعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم
 بالعدم الذي هو الما زلة ولم يستمر ذلك الوجود بالعدم بالقياس الى الابد بل انقطع دوامه واستمراره بسبب
 الوجود الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم
 الوجود الما زلة واجب بلا علة كما ان الوجود لما كان متمتعا على شريكه الواجب فيكون عدم شريكه
 الواجب واجبا بلا علة لكن فرق بين كون شريكه الواجب واجبا لعدم وبين كون العالم واجبا
 لعدم لان شريكه الواجب لما كان متمتعا عليه الوجود ازل لا ابد اصله واجب لعدم ازل لا ابد
 العالم فان وجوده لا يكون متمتعا ازل لا ابد انما تمتع وجوده ازل فقط لا وجوده ازل وانما لم يمتنع
 الواجب وذلك لان وجوده الما زلة انما صار متمتعا لاجل ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول كما عرفت
 مشروعا وما وجب بثبوت اصل تقدم العلة على المعلول انما هو اصل الوجود الما زلة الذي هو الما زلة الذي هو الما زلة
 وجود المعلول لا استمرار ذلك الوجود البتة لان استمرار ذلك الوجود لغو في حصول والذير شئت بالبر
 انما هو وجوب اصل تقدم العلة ومنه اصل تقدم العلة على المعلول لا يلزم الا اصل الوجود الذي هو الما زلة
 وجود المعلول يحصل سبق وجود العلة على وجود المعلول وبالجملة ما هو ضرورة للعلة انما هو ما يصدق
 عليه التقدم في الجملة وهو ضرورة المعلول انما هو ما يصدق عليه التفرع وجميع ذلك يحصل سبق اصل
 الوجود الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم
 على المعلول وقول المعترض المعارض ان كان الوجود الما زلة الذي هو وجوده بالعدم الما زلة الذي هو وجوده بالعدم
 ذلك الوجود وجب التحقق واذا وجب تحققه فلا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان يكون العالم واجبا لعدم
 والامر الواجب لعدم ولا يجوز وجوده كشرط الواجب واجبا لعدم ولا يجوز وجوده كشرط الواجب واجبا لعدم
 وجود العالم اصلا مع ان العالم موجود بالفعل فجوابه ان فيه خلطا واشتباه قياسي مع الفارق لان

واجب لعدم بل بلا علة قس احدها واجب لعدم بلا علة ازل لا ابد وهذا القسم يجب ان لا يزل
 اصلا كشرط الواجب واجبا لعدم بل بلا علة ازل لا ابد وهذا القسم يجب ان لا يزل
 واجبا لعدم بلا علة قس احدها واجب لعدم بلا علة ازل لا ابد وهذا القسم يجب ان لا يزل
 الواجب واجب لعدم النقيضين قياس مع الفارق ومنه وجوب عدم العالم ازل لا بلا علة
 لا يلزم الا استتبع الوجود الما زلة للعالم واستتبع الوجود الما زلة للعالم لا يخرج العالم عنه كونه ممكن
 الوجود بالذات لان الممكن الوجود بالذات هو ما يمكن له كونه في الخلق والوجود لا يجمع الخلق والوجود فان
 الاغراض لا يمكن لها وجود لجوار لا يمكن لها وجود الاغراض والمجرات لا يمكن لها وجود الماديات
 الماديات لا يمكن لها وجود الماديات وهذا يجوز لك كما يمكن بالذات ان يمنع عليه كونه الوجود
 وهو الوجود الما زلة ويمكن له كونه الوجود الما زلة استتبع عليه كونه الوجود وهو الوجود الما زلة
 دل عليه البرهان وامكن له كونه الوجود وهو الوجود الما زلة ولا استتبع ذلك فان قيل اذ كان
 عدم العالم ازل واجبا بلا علة فلا يجوز رفعه اصلا ولا يتصور كونه والضم جائز كونه فيجب ان لا يتحقق
 الوجود الما زلة للعالم واذا لم يتحقق عدم الوجود الما زلة للعالم فيجب تحقق الوجود الما زلة لان كل امر لا يخلو
 تحقق الوجود الما زلة له لانك قد عرفت ان بين الوجود الما زلة والعدم الما زلة منع جمع ومنع خلوها فاذ
 العالم ازل فليخرج منه كونه الوجود الما زلة باقيا واذ لا جائز ان يكون زائلا فليخرج منه كونه الوجود
 باقيا واذ كان باقيا فلا بد من كونه الوجود الما زلة في عدم العالم غير الحد الذي فيه وجود العالم والاي لم
 اجتماع الوجود والعدم للعالم في حد واحد هو فطر البطلان فلا بد من حد واحد باحد الوجود في حد واحد
 حد العدم فيلزم الاعتدال في الامر ويبدو من كونه ما فرض انه دور لا يكون دورا بل يكون زمانا لان
 وحدا لا يكون الا للامر المتعدد فيلزم كونه عدم العالم على وجوده مقداره في حد واحد هو فطر البطلان
 لا تعداه دورا على ما ذهب اليه الحكماء القائلون بحديث العالم والعدم اذ كان العدم ات بق الذي
 للعالم غير جائز الزوال فيجب كونه باقيا غير زائل واذ كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا لانه لا
 معترض البقاء الا استمراره وقد عرفت ان استمرار الوجود الما زلة للعالم موجب لعدم وجود العالم
 راس مع ان العالم توجد بالفعل وهذا في ان هو ناشئ من كون العالم معدوما في الازل فظهر ان
 كونه العالم معدوما في الازل مستلزما لحياته كونه مستلزما لغيره واقع لعدم العالم في الازل غير واقع

واذا لم تقع عدم العالم في الازل فلا بد من بقاء وجوده في الازل لان ما لا يمتنع من الوجود في الازل والعدم
 الازل على ضربين بقاء وجوده في الازل يلزم قدمه فيلزم ثبوت القدم وبعثان الحدوث قبل الوجود
 الدهري او عدم الدهري ليس معناه ان الدهري يكون ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان بل معناه وجود الدهر هو
 نفس الوجود الدهري لا يكون في زمان ولا في مكان وكذا عدم الدهر هو نفس الوجود الدهري الذي لا زمان ولا
 لا في مكان ولا في زمان على وجوب سبق عدم الازل على وجود العالم فيكون ذلك عدم الازل الباقى
 لا يبرهن ولا يمكن لان الزمان والمكان من اجزاء العالم فالعالم بوجوبه لا يمكن ان يكون في زمان
 الممكن وسبق عدم الازل انما هو على ذلك المجموع فكيف يجوز ان يكون في زمان في الازل الباقى في زمان قد
 يكون امر معلولا لا قد ثبت انه لا بد من سبق العلل على العلل فلا بد من الانفكاك وذلك لان انفكاك ذلك
 الانفكاك لا في الازل او في الخارج وبقا الكلام لما اخره فلا بد ان يتبين ان سبق عدم الازل لا يكون بزمان
 فلا يمكن ان يكون واحد من عدم العالم ووجوده دهر ايسر عدم لان ذلك لا يمكن ووجوده ايضا لا يبرهان
 مكان وليس عدم العالم في حد من الدهر ووجوده في حد من الدهر حيز من الامتداد في الدهر ويلزم ان يكون
 الدهر متقبلا للزمان كما تقرر المفروض لانك قد عرفت ان الدهر ليس عبارة عن ظرف الوجود حقيقة كالزمان
 والمكان بل الدهر حقيقة ليس لانفس الوجود ولا بزمان ومكان ونفس الوجود لا بزمان ولا يمكن واذ
 كذا مودة الدهر او معدوم في الدهر فاطلاق النظر فيه على الدهر مجاز وشبه هذا في الواقع كما في الواجب وجود
 في الخارج والعقد موجود في الخارج فانه ليس المراد منه ان الخارج ظرف حقيقة ووقع فيه وجود الواجب
 جازا منه او وجود العقد من المراد من الخارج خارج الا زمان فالمراد من الوجود في الخارج نفس الوجود الذي
 لا يكون في الازل بل في ظرف النظرية على الخارج مجاز وبالحقيقة هو الازل والمكان واما الدهر و
 السر فلا بد من شئ منها فالحقيقة بمرادها اطلاق الظرف عليها مجاز واذ اختلفت ان الدهر ليس ظرفا
 به معناه الوجود لا بزمان ولا يمكن ان يلزم كونه وجود العالم في حد من الدهر وعدمه في حد اخر منه حتى
 يلزم الامتداد في الدهر لان ذلك انما يلزم اذا كان الدهر ظرفا حقيقيا ممتدا يتصور فيه حد وحد ليس
 فليس وكذا القياس العقلي في عدم الازل للعالم فان الازل ليس ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان بل المراد
 من الوجود الازل نفس الوجود الذي لم يسبق عدمه وكذا عدم الازل نفس الوجود الذي لم يسبق
 عدمه وكذا عدم الازل نفس الوجود الذي لم يسبق وجوده لان الازل ظرف حقيقة كالزمان والمكان

ووقع فيه الوجود الازل او عدم الازل ولا نزاع بين الفريقين في ان وجود الواجب جازا منه الازل و
 ليس معناه كونه وجود الواجب جازا منه لانه لو كان الازل ظرفا حقيقيا لكان شيا محققا في الخارج
 فلا بد من بقاء الازل او مكان بالذات او مكان بالذات والاول محال والاي لم تعد الواجب بالذات
 وهو محال بحكم البرهان العقلي فيكون ممكن بالذات وكل ممكن بالذات معلول بحسب سبق وجود
 علته على وجوده وذلك اقامة الدهر او الخارج وبقا الكلام لما اخره فلا بد ان يتبين ان الازل
 ليس ظرف حقيقة كالزمان والمكان وهذا لا يستدلان حارة في قولنا الواجب جازا منه وجوده
 الخارج فان الخارج ليس ظرفا حقيقيا ايضا لانه لو كان ظرفا حقيقيا لكان موجودا متحققا في الخارج
 لم يكن واجبا بالذات بحكم البرهان العقلي فيكون ممكن بالذات وكل ممكن بالذات معلول
 بحسب سبق وجود علته على وجوده وذلك سبق اقامة الدهر او الخارج وبقا الكلام لما اخره فلا بد
 ظهر بالبرهان ان القدم الدهري للازل للعالم عدم الازل ليس ظرف حقيقة بل يكون عدا الازل لا بزمان
 ولا يمكن ولا واقعا في ظرف حقيقي وهذا عدم الازل ان استمر استمرارا ابديا يضم يلزم منه ان لا يؤثر
 العالم راسا والى بقا استمر الازل فقط لانه لا يضم فاني في وجود العالم في الازل وبالحقيقة بقاء ذلك عدم
 الازل واستمراره نفس الازل فقط لانه لا يضم وهذا لا ينافي وجود العالم في الازل بقول المعترض ان عدم
 الازل للعالم ان كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا وقد ثبت ان استمرار عدم الازل لا موجب لعدم وجود
 العالم في جوابه ان بقاء عدم الازل للعالم واستمراره يتصور من وجهين على ما عرفت الا ان مترد حقا لوجه
 الذي يكون موجب لعدم وجود العالم راسا غير واقع والوجه الذي لا يكون لوجود العالم في الازل واقع
 ولا يلزم منه محال اصلا فلا يتبين الامر على المعترض وقالوا في صدر ان الوجود الازل للعالم لما
 كان متشعيا بحكم البرهان فيفيض ذلك الوجود الازل وهو واقع ذلك الوجود الازل وعدم ذلك الوجود الازل
 يكون واجبا ايرفاعا لعلته وعدمه بالعللة لعدم شريك الواجب وعدم اجتماع النقيضين لان
 احدهما النقيضين مستلزم لوجوب الآخر كما في ترغ موصفة وذلك الرفع وعدم الرفع امر كل له فردان
 وكذا من ذلك الفردين خصوصية لذلك الامر الكلي احدهما رفع الوجود الازل بحيث يكون الرفع
 والعدم مستمرا متحققا ازل لا وابد معا وثنائهما رفع الوجود الازل بحيث يكون الرفع والعدم مستمرا

وتمت حقيقة الازل فقط لا ازل ولا ابد امعا والذير لم يمتد واجبا هو رفع الوجود الازل والعدم الازل على
 الاطلاق اير الطبيعة الكلية لا شئ من الخصوصيات المذكورتين لان الوجود بالذات للطبيعة ومن
 وجوب الازل يلزم وجوب امر آخر خارج عنه وهو ظاهر ولما كان الوجود الازل للعالم متشاعرا في ذلك
 الوجود الازل لعدم ذلك الوجود الازل كغيره واجبا اير واقعا بل لا يلزم ان يكون الوجود الازل
 وهو طبيعة في ذلك الوجود الازل وطبيعة عدم ذلك الوجود الازل ومن شئ من الخصوصيات المذكورة
 لانها من النقص في وجوب الازل يلزم وجوب النقص لعدم وجود العالم راسا انما يلزم ان كانت
 خصوصية واحدة من تلك الطبيعة ومن عدم وجود العالم ازل ولا ابد واجبة وليس الامر كذلك لان
 قدر ان وجوب الطبيعة لا يتلزم وجوب الموجود فيكون تلك الخصوصية واجبة واذ لم يكن كذلك
 واجبة فلا يلزم عدم العالم راسا والخصوصية لا تقوم من عدم وجود العالم في الازل وجوده في وعاء
 العالم ازل عدمه في وعاء ذلك الوجود وذلك لعدم فخر من غرائب الله تعالى لان الله
 مفهوم لا وهو وجوده بزمان ولا مكان وعدمه بزمان ولا مكان وكل من واحد من ذلك الفرد في امر
 واقعي لا دخل للفرض والاختراع في ذلك ويكونان واجبين معا ولما كانت بينهما ان المتشابه
 الازل للعالم انما هو الوجود الازل للعالم الازل ايضا والمفارقة للوجود الازل للعالم انما هو
 العدم الازل له الازل الازل ايضا كما مر مرارا فان قيل ان كان عدم العالم في الازل وجوده
 في الازل فيصدق ان عدم العالم قبل وجوده قبلية لا يجامع معها الازل والسبب في قبلية لا يجامع
 معها الازل البعد زمانية فيكون قبلية عدم العالم بالقياس الى وجوده في زمانية فيلزم ان يكون
 الازل في زمان والسبب في زمان افراده واذ كان الصدق هو الازل للعالم في زمان
 يلزم ازالة الزمان ومن ازالة الزمان يلزم ازالة الحركة في ازالة الحركة في ازالة الحركة
 ازالة الحركة يلزم ازالة الصادر والفاعل الذي هو الازل للعالم في زمان فيلزم ازالة الزمان
 بالعدم قلنا قبلية والبعدية هما صفتان بسبب الحكم التي افاض الله بها الزمان ويعبر عنها بالقبلية
 والبعدية المكنية وثانيتها قبلية الدورية والبعدية الدورية والقبلية التمهيدية والبعدية الدورية ويعبر عنها
 بالقبلية الحركة الغير المكنية والبعدية الحركة الغير المكنية وتفسير المقام ان التقدم الزمان والذات الزمان

يعرض

يعرض لاجزاء الزمان اولها وبالذات ولغيره ثانيا وبالعرض ففرض التقدم الزمانا بالذات هو جزء
 الزمان ومعرض الذات الزمان اولها وبالذات هو جزء اخر من الزمان وكل من جزء من الزمان مقدار جزء
 لمقتل غير داره هو الزمان فيكون الموصوف الحقيقي بالتقدم الزمانا والذات الزمانا مقدار الموجود في الخارج
 وكل موجود في الخارج ولهذا اعتبر في القبلي الزمانية والبعدية الزمانية والبعدية الزمانية والذات الزمانا
 الزمانيات بالقبلي والبعدية المكنية ولا توجد القبلي الزمانية والبعدية الزمانية الازل
 الزمان والذات اير الحادث الزمانية ولهذا اعتبر في القبلي الزمانية والبعدية الزمانية والذات الزمانا
 للثابت والعكس الذي ظهر ان القبلي الزمانية والبعدية الزمانية لا يوجد منها الثابتات والامور
 الدورية لان الثابتات والامور الدورية فوق الزمان وفوق الكون فيكون يجوز كونهما بوطنة بالزمان
 فيها التقدم بالزمان او التفرع بالزمان فتقدم الثابتات او تفرعها فيكون دوريا بالزمان كما لا يخفى على من
 يدرك الشك في المسائل الكلية فكما ان لا بد من عالم الوجود من الزمان ومن التقدم الزمانا والذات الزمانا لك
 لا بد من التقدم الدورية في التفرع بالزمان لان الثابتات موجودة وليس وجودها وجودا زمانيا بل وجودا
 وجودا دوريا ولقد تقدم دوريا وقد عرفت فيما سبق ان الازل للعالم امر دوريا فتقدم ذلك الازل للعالم
 الوجود في تقدم دوريا في تقدم صرح غير مكني ولا يجوز له ان يكون ذلك التقدم تقدم زمانيا لان الازل للعالم
 فوق الزمان وفوق العالم فكيف يجوز له ان يكون واقعا في زمان ولكل من الزمان داخل في العالم المعلوم في الازل
 لان الزمان افاد ان الواجب جعل ثمة تقدم على جميع المكنات المعلومة بحيث لا يشذ عنها شئ من
 المكنات المعلومة تقدمها خبيثا انفي كيتا بكون الوجود في وجوده في زمان لان البعد فيكون الزمان معدوما
 كسائر اجزاء العالم ولان الزمان موجودا في الازل يلزم ان يكون معدوما في الازل وهو ظاهر ولما لم يفهم
 المعترض غير التقدم الزمانا ولم يفهم من الموجودات سور الزمان والزمانات فتوهم اجرة او قال ان كل قبلية
 لا يجامع معها البعد فيقبلية زمانية ولم يشعربا ان هذا المقدمة الكلية متنوعة وبالحال عند العالمين
 بحوث العالم بل بطله عند العالمين بقدم العالم اليهم وعند العالمين بقدم العالم لم يقولوا بقدم
 جميع اجزاء العالم وبازلية وجود اجزاء العالم جميعا بل قالوا بالشرط لان الحوادث الزمانية ازيلية
 الوجود اذ انما قالوا ان الازل عند ان الثابتات موجودات ازيلية فيكون الثابتات موجودة في الازل

والحوادث النورية معدومة في الازل فيكون وجود الثابتات قبل وجودات الحوادث اليومية قبلية للحقيقة
ولصدق هذه القبلية انها قبلية بالجم مع معها القيد البعد والى ان الثابتات فوق الزمان وحاجة
عبره الزمان والزمانات فلا يتصور كونه هذه القيد قبلية ثانية للثبات قد عرفت ان القبلية الزمانية
تفرض اولاً بالذات بجزء من الزمان ثم تفرض لما هو داخل في سلسل الزمان ومربوط به كالمظهر والذات
ولما لم يكن الثابتات داخل في سلسل الزمان ومربوط به القفاً وبرئافاً يجوز ان يكون قبليتها بالنظر الى
الحوادث اليومية قبلية في حكم الزمان وانفاق لجميع الحكماء ايضاً كالا يخفى على المتبحر الماهر وكلام الشيخ في
النجاة يؤيد ما ذكرنا من انه لحوادث الزمانية لها عدم ازساب بقى على وجودها حيث قال فيها لا يمكن فلا بد
منه فاداة موضوعية يوجد فيها الحتمية او معها وهذا في الثابتات الطبيعية محسوس مشاهد ولا بد له من
عدم يتقدمه لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازل ولا بد منه صورة له حصلت في المادة في الحال والافادة كما كانت
ولا كونه فاذن المبادير المقدرة للطبيعية الكائنة بثلاثة صورة واحدة وعدم وكونه العدم مبداء هو لانه
لا بد منه للكائن من حيث هو كائن وله عن الكائن بقاء وهو مبداء بالعرض لان بقاءه بعد كونه الكائن لما
بوجوده انتهى بالفاظ قوله فيها او معها معناه ان المادة ليعتدق عليها انها بالقياس الى القوة
سبب فيها باعتبار ان المادة علتة قبلية للصورة الكائنة وهو ظاهر وليصدق عليها ايضاً انها سبب فيها
باعتبار الاستعدادات الواردة عليها التي بقية على حدوث الصورة الكائنة وليصدق عليها ايضاً انها
سبب فيها باعتبار ان المادة بعد استعداد التام القريب للصورة الكائنة ولا يتقدم مع كونه الزمان
على الصورة الكائنة بل كونه معهما وقوله لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازل صحيح في ان الحوادث الزمانية ليس
وجودها ازل بل صحيح في ان عدمها ازل لانه اذا لم يكن وجودها ازل لكان يجب ان يكون عدمها ازل لان كل امر
على ما عرفت سابق واعلم اني فا ذكره الشيخ من ان المبادير للكائنة بثلاثة صورة واحدة وعدم موجود
في كلامه ارسطو وغيره من الحكماء كالمظهر بالمتبع فان قيل يجوز ان يكون زمان موهوم ازل واقعي في وجود
الواجب وبين وجود العالم ويكون عدم العالم واقعي في ذلك الزمان الموهوم الا ازل وحيث يكون تقدم عدم
العالم على وجوده زماناً لا مبادير لا يختلف في ان الزمان لم متصل غير قار والقار منقطع للفظ والسمع
والحس والتعريف واما الحكم المتصور الغير القار هو الزمان على ما تقر في موضعنا والزمان اذا كان موهوماً فلا

خمس لم يكون موهوبا اخر اعيان محضا كايئات الاغوال فعلى هذا التقدير يكون الزمان لا شئ حرفا وليس له
 في الخارج الا الاسم فقط كترك الواجب واجتماع النقيضين والجهول المطلق وبالجملة لا يكون له عنوان
 ذو عنوان في الخارج اصلا ويحق بالاشياء والتقديرية الاخر اعيان المحضة التي ليس لها مطالب في الخارج واذا
 لم يكن الزمان الموهوم بالمعنى المذكور مطالب في الخارج لما يذاته ولا باعتبار في الجمعية لا شئ قد عرفت ان
 التقدم من حيث انزاعه فكيف لا يميز بلعوض القبيلة في البعدية لانك قد عرفت ان التقدم الزماني
 انما يلحظ الاول والاوليات لا جزاء الزمان ثم يلحظ ثانيا وبالعرض لغير جزء الزمان واذا كان الزمان الموهوم
 بالمعنى المذكور امرا اخر اعيان محضا كايئات الاغوال فلا يميزه تقدير الابد في النهار وتقدير النهار
 في الابد فكما ان تقدير الابد في النهار لا يميزه في الظلمة وتقدير النهار في الابد لا يميزه في الضوء
 فلذلك تقدير الزمان لتقدير اخر اعيان كايئات الاغوال لا يميزه بلعوض القبيلة والبعدية لا
 لنفسه ولا لغيره فان الزمان الموهوم بالمعنى المذكور معدوم في الخارج فليس له ذو عنوان اصلا
 فكيف لا يميزه في الخارج للشارع الواقعية الواقعة بغير الامر والغيره فلان المفروض ان الزمان الموهوم
 المذكور معدوم ليس له ذو عنوان في الخارج والمعدوم لا هو معدوم ليس له للشارع لنفسه ولا لغيره او يكون
 موهوبا لكن لا يكون موهوبا بغير نفس الامر ولا شئ في ان الموهوم اخر اعيان محضا كايئات الاغوال بل يكون موهوبا
 بغير نفس الامر لكن يكون موهوبا اخر اعيان محضا كايئات الاغوال بل يكون موهوبا بغير نفس الامر ولا شئ في ان
 الموهوم بغير نفس الامر لا يذاته من احد الامر من حيث ما لم يكن موجودا بنفسه او يكون باعتبار من حيث انزاعه
 ولا بد له من شئ الشارع وان الكثرة اذا تحركت على نفسها فيقوم فخلق وسطها ادارة عظيمة في جنبها و
 دوائر اصغر متعاقبة هذه الدائرة العظيمة والدوائر الصغرى وان لم يكن موجودا بنفسه لكنها موجودة
 باعتبار شئ اخر اعلمها فاذا كان الزمان زمانا موهوبا بغير نفس الامر فلا يخفى انه لم يكن موجودا بنفسه او يكون موجودا
 باعتبار شئ الشارع وكما واحد منها باطل لما الاول فلان الزمان باعتبار حقيقة وجوده كم متصل غير قادر الكم
 عرض وكما عرض لا يتصل من الموضوع فلا يميزه لم يكن موجودا بنفسه من غير حلول في الموضوع ولو فرض وجوده كما
 في الموضوع فيجب ان يكون في ذلك الموضوع موجودا اذ لا لان المفروض ان الزمان وذل الموضوع لا يجوز
 ان يكون واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون محلا لشيء اصلا فنصفه عن الزمان الضعيف الوجود الذي
 يكون متغيرا بذاته وتدرج في الحصول الوجود وايضا واجب الوجود وجميع الثابتات فوق الزمان والزمانيات

ولا يربط بين الثابتات وبين الزمان لان الزمان متغير وهذا هو السبب في تغير الزمان ونسبة الثابتات
 المتغيرة والوقت الزمان مقدار الحركة وهو من خواص الجسام والوقت الزمان لما كان مقدرا غير ثابتا فيكون
 الاعتبار المتغيرات الواحدة عليه كالفكر الاعلى فانه في كل زمان يحدده وضع جبريد والثابتات ثابتة على ثبات
 حالها وبالحكمة الزمان من خواص الجسام والجسم يتغير في كل زمان فلهذا لا يثبت اليه فلهذا لا يكون حلالا
 في موضوع لا يكون ذلك الموضوع من الثابتات بل هو من المتغيرات ولو باعتبار العقدة وذلك لا يكون
 الجسم فيلزم وجود جسم اذ لا يكون باطلا لان الزمان قد افاد انه لا يكون موجودا اذ لا يكون في سائر الوجود
 جاز شانه وباشفاق المتكلمين ايضاً لانه لا يكون موجودا قديم عندهم سوية تحالفاً فيقولون لا يجوز ان يكون
 الزمان موجودا بنفسه ولا يكون كما متصلاً غير قد ثبت ان الزمان موجودا بنفسه فلا يخفى من لم
 يكون عرضا او جوارفاً كان عرضا فلا بد ان يكون في داخله احد مقولات الاعراض ويكون موجودا
 حاله في موضوع ولما فرض لانه الزمان موجودا في ذلك فلا بد ان يكون في موضوعه ايضاً وموضوع العرض لا يكون
 الا الممكن وسلب العرض ينته الى الجوهر فيلزم ان يكون موجودا في الجوهر والقسم والجزء ان الزمان قد افاد ان
 لا زلانه الموجودات سواء الواجب حاشيتنه واليهم اثبات الزمان لاسمات ان يعجز عن العلم
 وجوده ذاتي فلا بد ان يكون الزمان كغيره قد عرفت ان الزمان بمفرد الكم الغير القابل لكونه وجوده
 الازل وان كان جوارفاً فيلزم وجود جوارف في هو باطل حكم الزمان وباشفاق المتكلمين ايضاً واما الثاني فلان
 الزمان اذا كان موجودا باعتبار منشاء الاشياء فيكون موجودا اذ لا يتألف فيكون وقد عرفت ان الزمان من خواص
 الجسم ومن خواص المتغيرات لا الثابتات فلا بد ان يكون في منشاء الزمان موجودا اذ لا يتألف ويكون الزمان
 من خواصه وليس في ذلك الجسم والجسم ثابت فيلزم ان يكون الزمان الموجود وقد افاد البرهان ان ما هو عليه
 لا يكون الا ازلنا وباشفاق المتكلمين فالتكلمون القائلون بالزمان الموهوم مع القول بحدوث العالم يلزم عليهم
 خلاف من فهمهم من حيث لا يشعرون لانه يلزم عليهم القول بحدوث بعض اجزاء العالم او القول بحدوث العالم
 حدوثا في الزمانا وهو خلاف من فهمهم فالقول بالزمان الموهوم من الاقوال الوهمية التي افادتها حكم العقدة
 على ما عرفت لتفصيلها واليهم الحركة المتوسطة الراسية للحركة بمفرد القطع والآن السبيل الراسية للزمان المتدور
 الموهوم لان الزمان من جوارفها بين الحركات والمنكلمات لان الزمان في وجود الحركة بمفرد القطع والزمان المتدور
 هو مقدار الحركة بمفرد القطع فالقول بالزمان الموهوم ملزم للقول بتحقيق الان السبيل للحركة المتوسطة ومن

انواع

وجودها يلزم وجود الجسم شعور المفاسد المذكورة بخلافها وكانهم وقعوا فيهم بالزمان والزمان ثابت
 لا يكون عندهم وجودا لعدم ولا شيء من الاشياء الا كان واقعة الزمان الموهوم وهذا خطأ فاحش وقولنا ان
 الجوارف قد افادنا ان الزمان لا يكون جوارفاً لان على اعتقادنا في كل زمان في كل زمان وجعلنا بمفرد في سبيل
 سيرة العقدة في شبهة الحقيقة الثابتات والحقائق الباطنة وجعلنا حراط الحق امنا كذا في سبيل
 الرشد والهدى من مفرد السبل الى اليوم الميعاد والهدى في الفضل والطول لمصر الى ما يشتر من القى والى
 ثم يقول ايضاً قد عرفت فيما سبق ان كل امرين يكون بينهما علاقة افق رتبة فليس بينهما معية ذاتية لان المعية
 الذاتية لا يكون الا بين امرين لا يكون بينهما علاقة افق رتبة فاذ تحقق العلاقة الافق رتبة فلا بد ان تقدم
 الذاتية بان يكون ذاتا لمعقولا لها من ذاتها في ذات المعقولة اليها لعدم ذاتي وهذا التقدم الذي قد يجب
 ان لا يكون الا في الخارج فقط ولا يكون في الذات قطعا وذلك اذا ثبت بالبرهان ان ذات المعقولة اليها من الوجود
 لا تجري والوجود في جري عين ذاته اذا ثبت تقدم تقدم الذات وجب تقدم الوجود في جري ايضاً لان عين
 الذات والذات عنه فكم عليه يكون الوجود في جري عين ذاته يجب ان يكون مقدما على معلولها مقدما ذاتيا
 من خواص التقدم بالوجود في جري ويكون وجوده كجاري متقدما على وجود معلولها في الخارج فقط لانه اذا كان
 في جري عين ذاته فلا يتصور ان يحسد العللة الكذا في ذاتها في الازل من خلفها ما هو ذاتها هو الوجود
 في جري وذلك نظير الاستحالة فلا بد من تقدم الوجود في جري ايضاً لان المفروض ان الوجود في جري عين
 ذاتها فلا كان ذات العللة الكذا في ذاتها تقدم ذاتي على معلولها لان الوجود في جري فيكون وجوده كجاري
 ايضاً متقدما على ذات معلولها لان الوجود في جري عين ذاتها تلك العللة فكيف يتصور ان يكون ذات
 العللة متقدما على ذات المعلول ولا يكون وجوده كجاري في جري عين ذاتها تلك العللة متقدما واذ اثبت
 تقدم الوجود في جري على تقدم المعلول عن العللة الكذا في جري الوجود في جري وقد عرفت ان الانفكاك
 في جري انما يتحقق اذ المكن بين العللة والمعلول معية خارجة كحركة اليد والمقتضى واذ المكن بينهما معية
 الوجود في جري فلا بد ان يكون الكذا في ذاتها موجودة ولا يكون موجودة ولا يكون معلولها موجودا معها والازل
 ان يكون وجود العللة والمعلول معية كجري الوجود في جري وهو خلاف المفروض لان المفروض ان الانفكاك
 للمعية على ما مرس بقا مشروعا بان معدومة في الخارج اولاً ثم صار موجودا ابتداء العللة وكذا علته يكون وجود
 في جري عين ذاته ما هو ذاتها عين الوجود كجري ان يكون وجودات معلولها مسبوبة بالعللة فيكون وجودها

ولكن الزمان من الزمانات والازمان لا اول لوجوده فلا اول لوجود الزمان عندهم فيكون الزمان
عندهم غير منتهى في جانب الماضى ولا اول له في جانب الماضى واذا انتهت المقدمات فتقول
لا يجوز ان يكون الزمان غير منتهى في جانب الماضى كانه في العالم لانه لو كان
الزمان ازليا ولا اول لوجوده فيلزم ان يتحقق في جانب الماضى حركات غير متناهية بالفعل
بفلك الافلاك ودورات غير متناهية له بالفعل ايضا في جانب الماضى واللازم باطل
ويلزم من بطلان اللزوم بطلان اللزوم وهو ظاهر اما بطلان اللزوم فتكفي في بيانها بيان
التصديق وبرهان الحيات اما برهان التصديق فبان بقا الدورة اليومية متصفة بال
المسبوقية فقط لانه لم يتحقق بعد ما دورة اخرى لتقصير سابقه ايضا لان الزمان باعتبار ذاته
كم غير قابل بالذات فيكون امره متصفيا بمقدار ما بان ينقص جزء ويكثر جزء اخر بعده بلا
فاصلة وهذا التقصير والتعدد قد صار بالفعل بالنظر الى الاجزاء المترتبة في جانب الماضى واقامة
جانب الماضى في جانب المستقبل فلم يحصل التقصير والتعدد بالفعل كما في الاجزاء المترتبة
جانب الماضى بل يستمر متعقبة ومتعددة كما يظهر بادي في تدوير المسبوقية سابقه لها بالفعل
وليس التبقية ثابتة لها بالفعل فالدورة اليومية متصفة بالمسبوقية فقط وكذا دورة
فوقها متصفة بالمسبوقية والمسبوقية معا فلو ذهب سلسلة الدورات في جانب الماضى الى ما لا نهاية
له بالفعل ويكون الدورات في جانبها غير متناهية بالفعل يلزم ان يكون عدد المسبوقية زائدا
على عدد التبقية بواحد ولا شك ولا خلاف ان المتضايفين الحقيقيين يجب ان يكونا متساويين
العدد فوجب ان يتحقق في جانب الماضى دورة لم يثبت لها الا سابقه فقط فيحصل التكافؤ
العدد بين المتضايفين الحقيقيين والدورة المتصفة بالتبقية فقط يكون اقدا ودورة
لانه لا دورة فوقها فوجب ان لا يسلسل الدورات الى ما لا نهاية بل بالفعل يلزم ان يكون
السلسلة متناهية بالفعل وينتهي سلسلة الدورات الى ما لا نهاية الى ما لا نهاية فيلزم
متناهية الزمان في جانب الماضى ومن تناسل الزمان في جانب الماضى يلزم ساهم حركته فلا
الافلاك في جانب الماضى والمفروض ان الفلك خلق متحركا ولم ينفك وجود الفلك عنه في
الحركة في الخارج فيلزم شهور وجود ذلك الافلاك في جانب الماضى فيلزم ان يكون لكل واحد

من وجود الزمان ووجود الحركة ووجود الفلك اول فيلزم ان لا يكون شئ من تلك الوجودات
ازليا لان الاصل الاول لوجوده فيلزم ان لا يكون شئ من الزمان والحركة والافلاك ازليا
واذا انتفت الازلية يلزم حدوث لانه لا واسطة بينهما واذا ثبت حدوث الفلك يلزم ان
يثبت حدوث العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة يكون وجودها مع وجود فلك
الافلاك في الخارج ولا نزاع في ثبوت تلك المعية الخارجية بين القائلين بقدم العالم وبين
القائلين بحدوثه غاية ما في الباب ان يكون تلك المعية الخارجية معية قديمة
سردية عند القائلين بحدوث العالم فلما اشقت المعية القديمة السردية فوجب ان
ان يتحقق المعية الحديثة البهرية الغير الازلية فيلزم حدوث العالم حدوثا دهريا وهو
المطوّر والسر الكلي في وجوب المعية المذكورة اتفاقا وان الممكنات الموجودة في الخارج
قما احدهما يكون الامكان الذاتي كافي في فيضان الوجود في الخارج وذلك انما يكون
فيما فوق الكمية فاذا كان الامكان الذاتي كافي في فيضان الوجود ولا يكون صاحب امكان
استعدادا فيلزم ان يتأخر عن بعض آخر بعض في الوجود فيلزم ان يكون جميع ما في
الكون مجتمعا في الوجود فيلزم ان يكون بين وجوداتها معية خارجية والتقدم والتأخر يجب
الذمن فقط وثانيهما لا يكون الامكان الذاتي كافي في وجوده بل لا بد مع ذلك من الامكان
الاستعدادا فيلزم ان يكون في ذات الكون اير الحوادث الزمانية فهذا القسم
من الموجودات الممكنة يكون بعضها متقدما في الوجود فيلزم ان يكون بعضها متأخرا في الوجود فيلزم ان
لاجر الامكان الاستعدادا فيلزم ان قيل الدورات المترتبة في جانب الماضى لا تكون موجودة واذا
لم تكن موجودة وازالم تكن موجودة فلا تكون متصفة بالتبقية ولا بالمسبوقية ولا شئ
من الصفات قلب اذا تحقق وجود امر في نفس الامر سواء كان في الزمان او الدهر فلا يكون
وجوده عن حدة وجوده نعم يمكن قطع استمرار وجوده لانه يكتسب في الزمان الماضى موجودة
في حدة وقس على هذا الشئ الاحكام الشرعية فان التحقيق ان النسخ هو قطع استمرار
حكم شرعي لانه رفع الحكم الشرعي عن اصله فانه غير صحيح لان الجمع بين الاثنين مثلا اذا فرض انه
كان حلالا سنة ثم نسخ هذا الحكم وجعل الشراء حراما فليس معترفا للشريع رفع الحكم الذي كان

وجوده من الدورات وجميع
الاشياء التي كانت موجودة في

النسخ

واقعة السنة عن السنة بمعناه ان الشئ يقع استمرارا للحركة واما برهان الحاشية
فان يقال اننا قد دهره معينة كالذرة اليومية مثلا ونجعلها مبدأ ثم نقول ما بين هذه الذرة
اليومية وبين اذرة قوتها الاقصر ما يقدر الوجود لا يخرج منها بل يكون متناهي او غير متناه
والثاني باطل ولا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حصرين وهو فطر البطون فيقول
ان يكون ما بين الذرة اليومية وبين اذرة الاقصر ما يقدر الوجود يكون متناهي وهذا
مستلزم لنهاية الكثرة فيكون ان لا يكون الدورات المتتالية في جانب المضغ غير متناهية
بل يكون متناهية واذ كانت متناهية فيجب ان يتحقق اول دورة في جانب المضغ فيبقى اليها
جميع الدورات المتتالية فيلزم منها الزمان في جانب المضغ فيلزم منها حركة الفلك الاعلى
في جانب المضغ ايضا لان الزمان مقدار ولا يوجد الحركة متفككة عن الزمان ولما كان المفروض
ان وجود الفلك ايضا اول وقد عرفنا ان وجود الفلك وجود العقول والنقوس السامية
والعناصر الاربعة لان انفكاك بين وجوداتها في الخارج بل يكون الجميع موجودة معا معية خاتمة
فيلزم ان يكون لوجود الجميع اول وقد عرفت ان الازلي لما اول لوجوده قبل حدوث العالم
جميع اجزائه وهو المطلوب بقدره وينبغي التنبيه عليه وهو ان برهان الحاشيات يمكن استعانة
ابطال غير المتناهي بالفعل من الجانبين مثلا اذ فرضنا خطأ او حركة غير متناهية في الجانبين في
يمكن ان ان نعبر نقطة في اوسط الخط والحركة ثم نقول ما بين هذه النقطة ونقطة ممكنة
الانفراض في ذلك الخط والحركة في ارضية جبهة من الجهتين لا يخرج منه بل يكون متناهي او
متناه فالثاني باطل فتعين الاول فيلزم التناهي في الجهتين وهو ظاهر وعلى هذا القياس برهان
التطبيق ايضا فانه يمكن هذه الطريقة ابطال الغير المتناهي في الجهتين ايضا فكذلك يمكن ابطال
الغير المتناهي في الجهتين الثلاث ايضا بذكر واحد من برهان الحاشيات وبرهان التطبيق كما يظهر
بالتدقيق والتميز واعلم ان السيد الشريف قدس سره حاشية شرح حكم العين عند قول
الشئ يصدق على كل واحد منهما انه متناه قال والشئ ان لا يشارك في ذلك الشئ حكم
على الكثرة المجموع باحكم من على كل واحد ليكن كذا اذا قلت ما بين كل واحد واحد دون الزراع
فانه لا يلزم ان يكون الكثرة دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل حكم بانه

اذ كان ما بين كل واحد واحد واحد دون الزراع فالكثرة يكون دون الزراع وهو حق لعدم
الشئ او كل واحد واحد واحد عن الواحد مع الترتيب فقط بل متناهي كل واحد واحد واحد مع ابي
واحد كان من الاعداد المستغرقة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت اشتملت على اخواتها
او لم اشتمل ولهذا يصدق انه اذ كان ما بين اربعة واربع متناهيا كان الكثرة متناهيا
وهو لا يسمي ولا يقع منه مجموع فان الحكم يكون الكثرة دون الزراع اذ كان ما بين كل واحد واحد
واحد دون الزراع فانه ليس كذلك بل لا بد له من دليل اخر كقوله يعني ان ما قال الشئ ان
لا يشارك في لاسمين ولا يقع منه مجموع في دفع الاعتراض الذي هو ان حكم الكل المسمى وحكم الكل الافرادي
لا يكون واحدا فيلزم منه ثبوت احدهما بثبوت الاخر فتبين ثبوت الحكم الكثرة الافرادي وهو كون
ما بين كل واحد واحد واحد دون الزراع لا يلزم ان يكون المجموع دون الزراع ايضا لاختلاف
الحكم المجموع والكثرة الافرادي في الحكم هذا اذ يحال المحش الشريف وفيما قاله في الحاشية المنقولة عنه
في دونه وجهين الاول ان حكمه لا يشارك ليس لها شرع بل له شرع واحد وذلك الشرع للعلامة
الشراي والشرع حال انها للتوقيعات الشيع المنقول لان اس كونه شرع التوقيعات وشرع
الضم الشهري والذين كان من اقرار الشيع كتاب التوقيعات فان كان انما كانت التوقيعات
لاكتساب حكمه لا يشارك والثاني انه لم يفسد بافتقار الشئ الى كونه كلامها ولهذا اعترض عليها
بقوله وهو لا يسمي ولا يقع منه مجموع فليس من مقصودهما بحيث مدفع ذلك الاعتراض فنقول
ملاحظة الامور الغير المتناهية وان لم يكن تفصيلا لكن لا شك في انه يجوز ملاحظة الامور الغير المتناهية
احالا اربعه ان الشئ ما لكل واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل مثلا اذا اجاز التسامح
الممكن وزعم سلسلة الممكنات لانه لا نهاية بالفعلة فيمكن ان لم يكن ملاحظة تلك الامور
الغير المتناهية بعنوان التفصيل لكن يمكن بعنوان الاجمال بان يلاحظ بعنوان صادق على
واحد واحد بعنوان ممكن فان ممكن امر كل شئ على كل واحد واحد واحد من الممكنات والمجموع الممكنات
ايضا لان المجموع المتألف من الممكنات ممكن ونقول ايضا ان ما اشتر منه ان حكم الكثرة الافرادي
وحكم الكثرة المجموع مختلف ليس حقا على اطلاقه لانه قد لا يكون فرق بين الكثرة المجموع والكثرة الافرادي
في الحكم والضابط الكيفية معروفة ذلك ان الحكم على الفرد لا يخرج منه بل يكون على جميع مقادير وجود

ذلك الفرد او بعض مقادير وجوده في لا يختلف حكم كل الافراد وحكم كل المجموع كقولنا كل واحد من الممكنات محتاج الى العلة فان الحكم بالاحتياج الى العلة على كل واحد من الممكنات انما يكون على جميع مقادير وجوده ايسر وان كان مع ذلك الممكن الواحد ممكن اذ لا لان الامكان علة الاحتياج فكل واحد من الممكنات سواء كان معه ممكنات كثيرة او قليلة او لم يكن معه شيء من الممكنات اصلا يكون محتاجا الى العلة وعلى هذا التقدير لا يختلف الحكم المجموع والكفر الافراد في الحكم لانه كان كل واحد من امكان محتاج الى العلة كذلك مجموع الممكنات اليضم محتاج الى العلة لان مجموع الممكنات اليضم ممكن والامكان علة الاحتياج الى العلة وان كان الحكم على الفرد على بعض مقادير وجوده دون بعض مثل قولنا كل انثى شبيهة بهذا الرقيق ففي هذه الصورة يختلف حكم الكفر المجموع وحكم الكفر الافراد لان حصول شئ من الرقيق لكفر واحد لان انما يكون على تقدير ان لا يكون معه واحد اخر والا لم يحصل الشئ له منه ونقول اليضم ملاحظة الواحد يتصور منه وجهين احدهما من حيث انه هذا الواحد بخصوصه وبهذا الاعتبار يكون واحدا جزئيا حقيقيا لا يتناول غيرهما من حيث انه واحد على التعيين اين لا يلاحظ معه الخصوصية والتعيين وبهذا الاعتبار يكون كلياً متناولاً للجزئيات وكذا القياس في ملاحظة النقطة فان النقطة يمكن ان يلاحظها من حيث انه هذه النقطة وبهذا الاعتبار يكون امر اكليات لا يتناول جزئياً حقيقياً لا يتناول غير شخص واحد وثانيهما من حيث انها نقطة لا على التعيين وبهذا الاعتبار يكون امر اكليات متناولاً للجزئيات اذ انتهت المقدامات في تقرير برهان الحشيتات بحيث يظهر اندفاع الاعتراض المذكور ويتكشف المقصد الذي رصده كلاهما ان اذ فرضنا خطاً متداً فلا يمكن ان يقبل فرض النقطة فيه قلنا ان تعيين نقطة ونجعلها ابتداء النقاط الزمكان ممكنة الانقراض في ذلك الخط فتلاحظ هذه النقطة من حيث التعيين ثم لا يلاحظ من حيث انها نقطة لا على التعيين فحينئذ يجعل تلك النقطة المعينة ابتداء النقاط ونقول اذ كان ما بين هذه النقطة المعينة وبين كل نقطة ممكنة الانقراض في ذلك الخط دون الزمان يلزم ان يكون كل الخط دون الزمان النقطة التي لم يلاحظها معها التعيين بل لوحظت من حيث انها امر كلي شئ ملة ومتفرقة لجميع النقاط الممكنة الانقراض في ذلك الخط فلما خرج شيء من النقطة الترتيب في الفراضها في ذلك لفظ عن النقطة التي لوحظت بعنوان الامر الكلي انما للجزئيات فيكون الترتيب بين النقطة

المعينة التي جعلتها ابتداء النقاط الممكنة الانقراض وبين النقطة التي اخذت بعنوان الامر الكلي انما للجزئيات لانه في ذلك الخط ترديد واحد من الحشيتات لا يشبه غيره من الاحتمال اصلا ولا شك في انه اذ كان ما بين النقطة المعينة المذكورة وبين كل نقطة بعنوان الاجمال المستوعب لجميع النقاط الممكنة الانقراض في ذلك الخط دون الزمان كان كل الخط اليضم دون الزمان لانه قد عرفت ان الامور الكثيرة حتى الامور الغير النهائية يجوز ملاحظتها اجمالا فقد لوحظت جميع تلك النقاط الممكنة الانقراض خارجا عن الملاحظة الاجمالية السبوعية بجميع الاحتمالات المقصورة فاذا كان جميع الاحتمالات المقصورة في ما بين النقطة المعينة المذكورة وبين كل نقطة ممكنة الانقراض في ذلك الخط بعنوان الاجمال المستوعب بجميع الاحتمالات منقورة في ما دون الزمان فلا يبقى احتمال لاستوعبه دون الزمان لان المفروض هو ان ما بين النقطة المعينة وبين كل نقطة ممكنة الانقراض بعنوان الاجمال المستوعب بجميع الاحتمالات يكون دون الزمان فيكون جميع الاحتمالات متوفاة بالحكم بكونها دون الزمان ويكون الحكم على النقطة المعينة حكما على جميع مقادير وجودها لان الحكم على النقطة المعينة ليس باعتبار كونها مع نقطة واحدة او نقطتين او ثلاث نقاط وهكذا حكم عليها على جميع التقادير لانك قد عرفت ان النقطة المعينة حكم عليها باعتبار كل واحد من النقاط الممكنة الانقراض على سبيل الاجمال وقد عرفت انه يمكن ملاحظة الامور الغير المتناهية اجمالا فلو لوحظت النقاط الغير المتناهية وحكم على النقطة المعينة بالبينها وبين كل نقطة من النقاط الغير المتناهية دون الزمان وهذا ما بجميع الاحتمالات لان هذا الحكم على جميع مقادير وجود النقطة المعينة ايسر او لوحظت معها نقاط على الترتيب او بغير الترتيب وسواء كانت النقاط كثيرة غير متناهية او كثيرة متناهية فلم يبق مجال لوام الزمان فضلا عن الزمان على الزمان على ما يظهر بالتأمل منصف فيما ذكرناه مفصلا وهذا الذي ذكرناه مشروحا هو المقصد الذي رصده فانكشف الحق وظهر دفع الاعتراض المذكور وكان من ثم الاعتراض هو ملاحظة كل نقطة ممكنة الانقراض بعنوان اليقين والخصوصية بان يلاحظ نقطة معينة ثم يلاحظ نقطة اخرى معينة بعد ذلك ويحكم بان بينهما دون الزمان ثم يلاحظ نقطة اخرى معينة بعد

الثانية ثم يلاحظ بعد نقطة اخرى معينة ويحكم بان ما بينهما دون الزلاخ وهكذا وعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لكن على الوجه الذي فصلناه لا مجال لتوهم ورود الاعتراض المذكور كما لا يخفى على من الشغل ولما اثنى البراهين العقلية على حدوث العالم فلاولى ان تذكر شبه القائلين بقدم العالم مع دفعها بتفرد المتعلمين المنصفين وتذكره للعالمين الماهرين منهم ان العالم لما كان مركبا وطريق ايجاد المركب ايجاد اجزائه وايجاد الاجزاء يكون مقدما على ايجاد المركب ولما كان بين الاجزاء ثبوت في الشرف والكهر فلا بد ان يكون الصادر الاول في سلسلة البدو والامر الاجزاء واكثرها ليصح ان يكون هو الصادر الاول دون ما عداه اذا تهرت المقدمات فيقال لا يخفى من ان يكون جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل او لا فان كان جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل فيلزم ان يكون الصادر الاول ازلها ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محتمل وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول ازلها لم يكن في الازل وجبت ان يحدث مع حدوث الصادر الاول امر آخر واداء الصادر الاول لم يكن حدوث الصادر الاول وهذا باطل من وجهين الاول انه اذا صدر مع الصادر الاول امر اخر يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر متوقفا على الصادر الاول فلا شك ان الايجاد الموقوف عليه مقدم على احدى الموقوف فيلزم ان لا يكون ما فرض انه صدر اول صادرا او لا بد ان يكون الصادر الاول امر اخر قبل ما فرض انه صدر اول فيلزم خلاف الفرض والثاني انه ينقل الكلام الى ذلك الامر الاخر الحادث مع الصادر الاول فلا يخفى من ان يكون جميع ما يتوقف عليه ذلك الامر الاخر في الازل او لا فان كان في الازل يلزم ان يكون ذلك الامر الاخر ازلها ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محتمل وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه في الازل فيجب ان يحدث مع حدوثه امر اخر يكون حدوثه قبل حدوثه وهذا باطل بالوجهين المذكورين وهكذا ينقل الكلام الى الانتهائية بالفعل فيلزم اما سر امور غير متناهية حادثة موجودة مع انتهائية الصادر الاول وترتيب الامور الغير المتناهية الموجودة المحققة باطل برهاننا وان شاق بين الحكماء والمتكلمين فيقول ان يكون الصادر الاول ازلها وهو المطلق لان منه قال بقدم العالم لم يقدر تقدم جميع اجزاء العالم بل قد تقدم بعض اجزائه وتخير الجواب عن هذه الشبهة موقوف على تهديد مقدمتين الاولى

ان على

الممكن بالذات ما يجوز له نحو من الخدم الوجود لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود المجرى مشع على الامر المادي والوجود المادي مشع على المجرى ووجود الجسم مشع على الجسم الجسم العرض القائم به بالعكس فيجوز في كل ممكن من الممكنات ان يشع عليه نحو خاص من الوجود ويمكن له نحو اخر منه والثانية ان المعلول قد يختلف عن علته التامة في نحو من الخدم نفس الامر وهو اذا لاحظ العقل العلة التامة ولا حظ معلول لها في الحكم بتقدم العلة التامة على معلولها وبان تفككها عنها في المرتبة العقلية على ما عرفت ثم ومدة ما سبق فتختلف المعلول عن علته التامة واجيب في نحو من الخدم نفس الامر برهاننا وانفاق وبعد تهديد مقدمتين في الشق الاول من الرد يدوانا فتمت ان جميع ما يتوقف عليه وجود الصادر الاول كان في الازل ومع ذلك لا يلزم ان يكون الصادر الاول ازلها بل يجوز ان يكون الوجود الازل مشع على الصادر الاول بل يشهد بالبراهين التي بعده امتناع الوجود الازل على كل ممكن من الممكنات ومنه امتناع نحو خاص من الوجود على الممكن لا يلزم فروجه عن كونه ممكن الوجود بالذات على ما عرفت سابقا واذ كان الوجود الازل مشع على كل ممكن من الممكنات فيجب تخلف الصادر الاول عن علته التامة التامة الواجب حدوثه وجوب هذا التخلف نش من امتناع وجود المعلول في المرتبة العقلية لعلته والى حد ان ما قرر من ان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة معناه ان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة معينة لا تباها ذات المعلول لانه من ضمنه فانه له اولى من نفسه لقسمان ما في جاعلية وجوده كما ان يختلف المعلول عن العلة التامة في المرتبة العقلية واجب وجوب هذا التخلف نش من امتناع مطلق لان المعلول لا يكون مع علته التامة في المرتبة العقلية بناء على ان المعلول ياتي عن هذه المعية بناء على امتناع وجوده في مرتبة وجود علته فكل موضع يتبع ان يكون وجود المعلول مع وجود علته فيجب تخلف المعلول عن علته وهذا ليس امر اخر غير واقع بدريته برهاننا وانفاق ان المعلول يجب تخلفه عن علته التامة في المرتبة العقلية التامة في نحو من الخدم نفس الامر فاذ اثبت وجود تخلف المعلول عن علته التامة في نحو من نفس الامر وهو الذين الصحيح فلم لا يجوز ان يقع ذلك التخلف في نحو من نفس الامر وهو خارج الزمن في مع انه قد ثبت وجوب تخلف الجاهل بالبراهين التي بقية والتمرد عن اطاعة البرهان فيق وطيني واجاب عن المتكلمين عن شبهة المذكورة بان يجوز ان يكون وجود العالم في الازل اصلا منه وجوده في الازل

الوجود الازل لا يمكن معلول التامة

القدرة بدو حبال غير العجز لا فرض انه مقدور بعجزان المقدور ليس في صحة قبول ما اثر القدرة و
 غاية فالزم من هذا الشفاء المقدور ومنه اشفاء المقدور لا يلزم اشفاء القدرة فضلا عن القدرة التامة
 الكاملة من جميع الوجوه وبقدره الواجب جبرته لا ما اذا فرضنا ان شخصه من الازل يكون قد دراعا
 حمد القس من ولكن القس لا يكون موجودا اليه في اشفاء القس لا يلزم اشفاء القدرة على حمله
 وعلى ما ذكرنا لا يجوز ان يقال ان الواجب جبرته لا يكون قد دراعا ايجاد الممتنع ويكون عجزا عن ايجاد
 لانه لا تقصير في قدرته جبرته لا يكون من جانب الممتنع فلا بد ان يترك العجز الممتنع بعجزا عنه
 ليس في وجهه ان يقبل الوجود اصلا ويكون عجزا عن احتمال الوجود راسا لان جميع ما لا بد منه في القدرة
 والايجاد والقبض والوجود موجود في جبرته لا تقصير ولا ضئف ولا اسك من جبرته جبرته
 بد التقصير والعجز من جانب الممتنع الترتابي ذاته من قبول الوجود اذ لا ابد اذ انتهت المقدرة
 فيقول الال محض الحق لان جميع ما يتوقف عليه وجوده في الاول من قدره الواجب جبرته
 وجوده وفيضه وعدم ضئفه وعدم اسك من الوجود والقبض قد كان في الازل ولم يكن من جبرته
 جبرته لا تقصير جبرته لا تقصير ولا ضئف ولا اسك من جبرته جبرته لا تقصير ولا ضئف ولا اسك من جبرته
 بناء على انه ليس في صحة قبول الوجود الازل منكون الصادر الاول عجزا عن قبول الوجود
 الازل في العجز والتصور من الصادر الاول لا من جبرته جبرته لا تقصير ولا ضئف ولا اسك من جبرته
 من البقاء المقدور والبقاء القدرة ولو كانت القدرة قدرة استخفاف فضلا عن القدرة التامة
 الكاملة من جميع الوجوه واما التعطيل فهو قسمان احدهما تعطيل فاش من غير القابل
 وقصوره بمعنى ان القابل يمنع عليه الغيظ والوجود كما في الامر الممتنع الذي لا ياتي لذاته
 عن قبول الغيظ والوجود فلا يكون التعطيل في من قبل الفعل التام الغيظ والوجود
 وكان المقدرة وهذا القسم التعطيل يكون عجزا عن الالف وفيه يكون واجب بالنظر
 الى القابل لان المفروض انه ذاته تارة عن قبول الغيظ والوجود وعجزا عن احتمال كيفية قبوله
 تحقيق الغيظ وان ختم الوجود عليه في منبها ان يكون القابل يعتدل الغيظ وان ختم الوجود
 عليه لا يكون عجزا عن حمل الغيظ والوجود على هذا التقدير لا يجوز ان يقع التعطيل
 من الجاهل الذي يكون فيضا على الاطلاق وخيرا قضا وكامل الوجود ونام القدرة و

والتعطيل

والتعطيل الذي ذكره المعتض لا يكون تعطيل مستلزما للعدم لانه من القس الاول
 لا من القس الثاني فالذي هو واقع ليجبال الذي هو ليس واقع لان الوجود
 الازل للعالم امر متعقد وقد عرفت ان التعطيل الذي هو في الامر الممتنع يكون تعطيل
 ناشيا من تصور القابل وعجزه بمعنى ان القابل يمنع عليه الغيظ وقبول الوجود
 بناء على نقصه الذاتي وعجزه من حمل الغيظ والعجز والقصور من القابل لا من
 الفاعل لان جميع ما يقتضيه الفاعلية والجاهلية والافاضة موجود في الفاعل
 غايت ما في الباب ان القابل ناقص وعجزه وفاقدها هو من مراتب قبول القابل
 والتعطيل الناشئ من عجز القابل وقصوره جازيل واجبا على ما عرفت مرارا
 هذا اما اذا فرض ان عالما ما من الغنون وقع عجزا في البلاء وتوقف فيه مدة
 كثيرة ولم يكن في ذلك البلاء من كان اهلا لان يستعين من المطالب العالي والمثل
 الشريفة مع وفور رغبته في نشر العلوم وكثرة محضه على تعليم الحقيق والذوق مع ذلك
 لم ياحد احد في تلك الكثرة شيئا من حقيقاته التي قد كانت له في العلوم في كاليه لا احدا
 بزمه ويومر بان توقف في ذلك البلاء مدة كثيرة ولم ياحد منها شيئا من حقيقاته ولم يحصل
 تداخلة كما هو امر من التحقيق لانه لم يكن من امر من التقدير في نشر العلوم وبان التحقيق لان
 نشر العلوم وتحقيق تعليم الحقيق كما انه يجتهد في العالم ما ركز ذلك كبحح الى المتعلم قبل الا
 العلوم والكمالات فمن لم يحصل القابل للتعليم فكيف تصور التعليم والتعلم والافاضة
 والاشغادة والافاضة والاشغادة ونعم الى العارف اين مني شربت در بيتان جان
 في كشدن شير لا كرد در وان مردم اندر حسرت فهم درست اينكم مرهم بقدر فهم تست
 وذكر الشيخ المقتول في الهياكل شجرة قريبة ما ذكرنا ما واعتقد انه بان على قدم العالم
 ثم قال في ذيل تلك الشبهة ولما علمت ان الشعاع من الشمس ليس الشمس من الشعاع وان دام
 بدوامه فلا يتعجب في كون الحق قائما بالقط وماذا يفر الشمس ودوام شعاعها او بقاها ودرأت
 في نوره اشهر كلامه بالفظة والضمير المرفوع في دامت راجع الى الشعاع والضمير المحذوف في دامت راجع
 الى الشمس وقد عرفت صاحب الكشاف في تدوير الضمير وتاثيره سهر في الذكر باعتبار اللفظ والتاثير

ميكوم

والتفت باعتبار الكلمة فيجوز ان مذكر الفيم وتوتش الكلمة واحدة باعتبارين ولهذا قد رتبتم
 في سورة الكهف حتى اذا فتحت باجوج ومجمهم من كل جانب ينسجلون وقوع التذكير والتفت يا
 باعتبار الجماعة وبعد الوقوف التام على ما ذكر متصلا في دفع الشهادة الترتيبية ما بقدر قدرة على دفع ما ذكره
 الشيخ المقتول في الهمك في اثبات قدم العالم فارجع اليه وما ذكره بقوله ولما علمت ان الشعاع من
 الشمس ليس من الشعاع لا يقيس مع الفارق لان الشعاع لا ياتي عن معية وعدم مقارفة وجوده
 عن وجوده واما المكتات فلا يمكن لشي من هذا كون وجوده مع وجود الواجب جرت منه في الازل بالان
 العقلية التي ذكرنا مشروحة ومنها يقال ايضا في اثبات قدم العالم ان امكان الممكن يجب ان
 يكون ازليا لانه لو لم يكن امكان الممكن لازلما يلزم انقلاب المية لان كل امر لا يخلو عن الواجب
 اعز الوجوب الذاتية والاستيعاب الذاتية والامكان الملة فاذا لم يكن الممكن ممكنا بالذات في الازل فاما ان
 يكون واجبا او ممكنا بالذات فيلزم الانقلاب ويوم فيقول ان يكون الممكن ممكنا بالذات في الازل واذا
 كان ممكنا بالذات في الازل فيلزم ازلية الصفات ان يكون الامكان بالذات ثابتا للممكن في الازل فيلزم
 ازلية الصفات الترتيبية الامكان ولا يخفى ان ازلية صفه لوصوف مستمرة لازلية الموصوف فيلزم
 ازلية الممكن ومنه هذا يلزم ازلية جميع اجزاء العالم لبعضها فقط لانه قد ثبت ان الامكان لو لم
 يكن ازليا يلزم الانقلاب على ما مر مشروحا وهذا الاختصاصية له بالقياس لبعض امكان دون بعض
 وللبعض ممكن دون بعض بدو عام ثم لا يمكن كل ممكن فيلزم قدم جميع اجزاء العالم والجواب
 عن هذه الشهادة ان حقيقة الامكان الدلائلية لا سبب ضرورة الوجود والعدم سببا بسيطا فيحصلها
 لا سببا عدوليا وليس الامكان امر اثبوتيا كالسواد والبياض والازل يلزم التسام لان كل امر يلزم من
 وجوده تكرر ميلزم التسام من وجوده فيكون وجوده ملزوما للتساوي وملزوم التسام لا يكون موجودا
 واذا كان حقيقة الامكان سبب ضرورة الوجود والعدم بالنظر للذات الممكن فلا يخفى من لم يكن
 ذلك السبب المذكور حين وجود الممكن او قبل وجوده وعلى اي تقدير لا يلزم ازلية الممكن اما
 على التقدير الاول فلانه يجوز ان يكون الممكن حادثا ويكون سبب ضرورة الوجود ولو قيل ان قد
 اثبتنا ازلية الامكان فلا يجوز ان يكون الامكان الذي هو سبب ضرورة الوجود والعدم بالنظر
 للذات حين حدوث الممكن بل لابد ان يكون قبل حدوثه ويكون في الازل قلنا نعم ان الشئ

هذا التقدير لا يوجب ما ذكره باعتبار القوم
 والتفت يا

الثاني ولقد بان الامكان لما كان سببا بسيطا فيجوز ان يكون ذلك السبب واقعا في الازل
 ومنه تحقق ذلك السبب في الازل وكون ذلك السبب ازليا لا يلزم ان يكون الممكن موجودا ازليا لان
 السبب لا يمتدحصر في السبب عدولي وصدق الية لا يقتضيه وجود الموضوع في الخارج بل يمكن
 الوجود الذم من هذا الوجود الذم انما يحتاج باعتبار الحكم على الموضوع لان الحكم على الموضوع ايجبا او سببا
 لا يمكن بدو الوجود الذم من ايا صديق السبب فلا يكون الوجود الذم من خض في صدق ذلك السبب
 لان مصدق هذا السبب ومصدق اشياء الموضوع في الخارج سواء لقصوره متصور او لا فاذ قيل
 ممكن فعنه ان العقد ليس له وجود والعدم بالنظر للذات وهذا السبب صديق حين
 ما فرض ان العقد معدوم في الازل لانك قد عرفت ان صدق الية لا يقتضيه وجود الموضوع في
 الخارج فيكون ذلك السبب بسيطا ازليا والسبب عنه ضرورة الوجود والعدم بالنظر للذات
 معدوم في الازل لا موجودا فيه حتى يلزم ازلية وجوده بناء على ان صدق الية لا يقتضيه وجود
 الموضوع بجواز صدقهما باسقاء الموضوع وهو ظاهر فظهر ما حققنا انه لا يلزم من ازلية الامكان
 ازلية الممكن فلم يلزم ازلية شئ من الممكن فضلا عن ازلية جميع الممكنات فقال صاحب الملوك والغير في ذكر
 احوال اير قلس بهذه الالفاظ ومنه ذلك ذكر شمس بر قلس في قدم العالم ان القول بقدم العالم وليد
 الامكان الحركات بعد اثبات الصانع والعقول بالعلة الاولى انا يظهر بعد ارسططليس لانه خالف
 القدماء صريحا وابتدع هذه المقالة على قياس ظنها حجة وبرهان فسمع على منواله من كان خيرا تامدته
 وصرح القول فيه مثلا الاسكندر الافروديسي في ثاسيطيوس وفرغوريوس وصنف بر قلس للتسليم
 افلاطون في هذه المسئلة كتابا واورده فيه هذه الشهادة والافلاطون انا ابر وافية فقلناه سافا
 الشهادة الواضحة للمباريق جواد بذاته وعلة وجود العالم وجوده وجوده قديم لم ينزل فيلزم ان يكون
 وجود العالم قديما لم ينزل قبل ولا يجوز ان يكون مرة جواد او مرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته
 فهو جواد لذاته لم ينزل قبل ولا مانع من فيض وجوده اذ لو كان مانعا لما كان من ذاته بد غير ليس
 لو اجب الوجود لذاته حاصلا على شئ ولا مانع من شئ الثانية قل ليس بخلو الصانع من ان يكون
 لم ينزل صانعا بالفعل ولم ينزل صانعا بالقوة اير يقدر ان يفعله ولا يفعله في كان الاول
 فلم يعمل منه نوع لم ينزل وان كان التثنية في القوة لا يخرج لا الفعول لا يمنع ومنه الشئ من

ذلك

الهوة لا الفعل غير ذات الشئ فيجب ان يكون له مخرج من خارج مؤثر فيه وذلك من جهة صانعا مطلقا
لا يتاثر ولا يتغير لثباته قال كل علة لا يجوز عليها التحوّل والاستحالة فانما يكون علة من جهة ذاتها
لا من جهة الاشغال من غير فعل لا فعل وكل علة من جهة ذاتها فاعملوها من جهة ذاتها واذا كانت كائنا
ذاتها لم تزل فاعملوها لم يزل الاربعة ان كان الزمان لا يكون موجودا الا مع الفلك ولا الفلك الا مع
الزمان لان الزمان هو العادة بحركات الفلك ثم لا جاز ان يكون وقته وبعد الاحين يكون الزمان و
مرتبة ابدية فلا مان ابدية فحركات الفلك ابدية فالفلك ابدية فالفلك ابدية فالفلك ابدية فالفلك ابدية
النظام كاملا القوام وصانعه جواد خير ولا ينقص الحسن الا شئ من صفاته ليس بشئ من صفاته
على نقصه فليس ينقص ابدية ولا ينقص لبدية كان سرمد التوبة لما كان الكاهن لا ينفد
الا بشئ من صفاته لم يكن شئ من صفاته العالم خارجا من جهة جوار ان يعرض فيفقد ثبوت ان لا
وما يتطرق اليه الفاعل لا يتطرق اليه الكون والحادث فان كل كائن في الوجود قال ان الاشياء التي
منها المكان الطبيعي لا يتغير ولا يتكون ولا تغدو ولا تتغير وتكون اذا كانت في مكان غير متجدد
لما امكنها كالمكان التي في اجزاء الارض لا تفصل للمركز فيخرج الزمان فيفقد فاذ الكون والفلك
انما يتطرق اليه المركبات لا الالباب التي هي الاركان في امكنها ولكنها هي كجالة واحدة وهو كجالة
واحدة فهو اولى التامة قال العقدة والنفس والافلاك يتحرك على استدارة والطبع يتحرك امان
الوسط والوسط على الاستقامة واذا كان كذلك كان التفرد في الصفات هو مقتضى كائنها
لحركة الدورانية لا ضد لها فلم يقع فيها نفس التسعة قال وكلية العناصر انما يتحرك على استدارة
والن كائنها الاجزاء منها يتحرك على استقامة فالفلك وكلية العناصر لا تغدو واذا لم يكن
يفد العالم لما ان يتكون اشهر كلامه ثم قد صاحب الملك والنجم بعد ثبوت الشبهة عن ابرس
ومن المتعصبين برقس من هذا عندنا في ذكر هذا الشبهة وقال انه كان مناطق الناس منطقتين
احدهما روحا بسيط والثاني جسم مركب وكان اهل زمانه الذين يتنطقون بهما منين وانما
لذكر هذا القول مقاديرهم اياه فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة فوضع كليات هذا المعنى
فطالعه من لم يعرف طريقه ففهم انه جنته قوله دون روحانية اشهر كلامه ولقول من كان محيطا
بالاصول الى بقية وذكر الما اسلفنا من المقدمة الحق يكون قادرا على دفع جميع تلك الشبهة ومع

ذلك فلا بأس علينا بان نذكر وقع كل واحدة من تلك الشبهة تفصيلا ونظهر موضع الاشتباه فيها تبينا
اما في الشبهة الاولى فيقول في قوله وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم قديما يزل اشتباه
فيها ومغالطة لان قوله وجوده قديم قول حق لكن الائم للزوم الذي ارتعاه لقوله فيلزم ان يكون
وجود العالم قديما لم يزل لانه يجوز ان يكون الوجود الازل والامر مدي للعالم متمنعا بمرقده
برتبته على امتناع الوجود الازل للعالم فيكون النقصان والتقصير من قبل القابض لا من قبل
الحي على التقصير ولا نقصان الوجود والفيض فكما ان المشععات في الوجود ازل لا وابد او مع ذلك
لا يلزم النقص على وجود الازل وفيضه على الاطلاق كذلك لا يلزم النقص على الوجود والفيض
على الاطلاق على تقدير كون الوجود الازل فقط مشععا بالقياس الى العالم واذا لم يلزم النقص على تقدير
امتناع الوجود ازل لا وابد معا فليزم النقص على تقدير كون الوجود الازل فقط مشععا بالظن
الاولى وهو ظاهر وقوله ولا يجوز ان يكون مرة جواد او مرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته
فيه اشتباه ومغالطة ايضا لان الجواد يطلق على معنيين احدهما معنى حقيقي غير اضافي وهو كون الجواد
بجانه لو كان قابلا ليقدر الفيض والوجود لكما ان الجواد حائلا ومفيض باعتراف ذاته بمغز ان
جميع ما يعبر في الوجود والافاضة يكون موجودا في الازل في ذلك الجواد التام ولا نقصان ولا ضئ
ولا اس لا في وجوده وفيضه على الاطلاق والجواد بهذا المعنى ازل ثابت للواجب في ذاته
في الازل يد في الابد ايضا باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته حيث انه ومنه كون الجواد
بهذا المعنى ازيا لا يلزم اذلية وجود العالم لانه ان يكون الوجود الازل للعالم مشععا فيكون
التقصير والنقصان من قبل القابض كالمشععات بالذات لا من قبل الجواد نعم يشع ان يكون الجواد
حيث انه فاقدا باعتبار ذاته بعض ما يعبر من جانب الجاهلية والافاضة ثم يترتب به خيرا
لان نقصان كجسده حيث انه من غير ما عدا حيث انه فياض تام على الاطلاق وجواد خيرا
وخير محض ومع ذلك لا يلزم عليه نقص لو لم يكن قابلا لفيض ازل لا وابد معا كالمشععات بالذات
او لم يكن قابلا لفيض ازل لا فقط كالعالم باعتبار وجوده الازل فقط على ما عرفت مرارا وثانها
مغز اضافي وهو كون الجواد اضافيا يرتحق له الجواد به بالفقد بالقياس للمعقول
بالفقد والجوادية بهذا المعنى اضافي كالأزلية بالفقد ولا شك ان الامور الاضافية في غير

فلا يتصور كون الصفة الاضافية منفردة كمالية بالقياس اليه حيث انه لان الصفة الكمالية تجب ان تكون ثابتة
 للواجب حيث انه مرتبة ذاته باعتبار ذاته قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته واذ لم يكن الصفة الاضافية منفردة
 كمالية فيجوز ان لا يكون محققا في الازل كمالية زائدة في مرتبة فان لم يكن ثمة من هذه الازل ولا يلزم منه
 اصلا فيجوز ان يكون للحوادث الاضافة ثابتة في الازل ولا يكون ثابتة في الازل كمالية زائدة في مرتبة وقد عرفت
 انه ليس بنقص وقوله ولا مانع من قبض جوده ان ارادته لا مانع من جوده اذ كان قابلا للقبض والجود لا يكون
 مشعرا بالذات فهو مسلم ولا يلزم منه قدم العالم لانه يجوز ان لا يكون العالم قابلا للقبض الازل والجود
 الازل كالمشعرا بالذات وان ارادته لا مانع من جوده وفيضه في الازل ويجب ان يتحقق جوده في نفسه
 في الازل سواء كان قابلا للقبض والجود ممكن بالذات او مشعرا بالذات فهو باطل ولا يلزم منه وجود جميع
 المشعرا بالذات في الازل وهو فطر الازل لا وقوله اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بغيره فهو قول
 حق ولا يلزم منه ازلية وجود العالم ولا خلاف له ايضا اثبات ازلية وقوله ليس للواجب الوجود لذاته
 حاشا لبعض الباعث الذي هو العلة الغائية وليس في اعتبار الواجب حيث انه علة في مرتبة ذاته لان
 العلة الغائية في افاضات الواجب حيث انه مرتبة ذاته ثابتة في مقامه فذلك القول ايضا صحيح
 لا دخل له في اثبات ازلية وجود العالم وقوله لا مانع من غير ان اراد اول الواجب حيث انه اذ اراد
 ان يقول له كن فيكون على فرض كون المراد ممكن بالذات فهو مسلم لان كل امر قابلا للوجود اذ ارادته تم
 ايجادا فلا بد ان لا يهمل وجوده وليس في شيء من الاشياء ان يمنع الواجب حيث انه علة في مرتبة ذاته
 في الازل قدرته قدر تامة وفوق التمام فيكون قدرته غالبة قاهرة على جميع قدرة ما سواه تعالى ويكون
 قدرة ما سواه تعمي له وان ارادته ليس لايجاد وفيضه وجوده مانع في الازل ويجب ان
 يتحقق ايجاد وجوده وفيضه في الازل مطلقا سواء كان قابلا للقبض ممكن بالذات او مشعرا
 بالذات فهو مسلم ولا يلزم وجود جميع المشعرا في الازل وهو فطر البطلان واما في الشبهة الثانية
 فنقول قوله فان الاول فالمعول مصنوع لم يزل فيه مغالطة واشتباه الضم لان كون الواجب
 حيث انه صانع للعالم اطلاقا معنيين عما ذكرنا في الحوادث احدهما معنى حقيق غير اضافة وهو
 كون الواجب حيث انه صانع لجميع ما يعتبره الايجاد والوجود والصفة في الازل باعتبار ذاته بذاته
 مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا ضمانة ولا امسك في جاليتها وضاعفتم لو كان قابلا لكان

لان الواجب
 لا يكون له
 وجود في ذاته

له الفيض والجود والانع ولا يشع عليه الجود والوجود فانه على تقدير الاشاع لا يلزم النقص في جنبه
 حيث انه بغير النقص والقصور انما هو من جهة القابلية كالمشعرا بالذات فلا تعرض ان يختار
 ان الواجب حيث انه كان صانعا للعالم بهذا المعنى في الازل لان جميع ما يعتبره الصانع
 والوجود والافاضة كان متحققا في الازل لذاته حيث انه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع
 ما عدا ذاته ولا يلزم منه ان يكون الوجود الازل للعالم ازل ليا يجوز ان يكون الوجود الازل للعالم
 مشعرا فلهذا لم يتحقق وجود العالم في الازل كما ان المشعرا بالذات لم يتحقق وجوده في
 الازل وليس في ذلك نقص بالقياس اليه حيث انه بغير النقص والقصور من قبل القابلية على ما
 عرفت مرارا وثانيا معا في وجود الواجب حيث انه صانع بالفعول والجماعية بالفعول
 بالقياس الى مصنوع ومجوع بالفعول يتحقق له الصانع بالفعول والجماعية بالفعول
 لقياس الى مجعول بالفعل فيكون هذا معن اضافة كمالية لفته بالفعول والازلية بالفعول
 لقياس الى زيد مثلا والامور الاضافية يحققها فرع كحق الطرفين فلا يتصور كون الصفة
 الاضافية كمالا للواجب حيث انه لان جميع كمالاته حيث انه عين ذاته ويكون ثابتة له
 في مرتبة ذاته باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته بخلاف الصفات الاضافية فانها
 ليست كمالا للواجب حيث انه لانها فرع الطرفين فيتوقف على غير ذات الواجب حيث انه انضم
 فيكون الصفة الاضافية للواجب بكم زائدة على ذاته تعالى وغير كمال بالقياس اليه تعالى ولما كانت
 الصفات الاضافية للواجب حيث انه فرع الطرفين كان الطرفان ازمين كانت الصفة
 الاضافية ازلية وان لم يكن الطرفان ازمين لم يكن الصفة الاضافية ازلية بكونها حيث
 كمالية زائدة في مرتبة فانها حادثان مع ان احد الطرفين وهو ذات الحلق وذات الاركان
 ازلية وقوله وذلك فيكون صانعا مطلقا لا يتبدل ولا يتغير في مرتبة ذاته وخطا الضم بين
 المعنيين للصفة والجماعية لانه ان ارادته اذ كان العالم حادثا ولا يكون ازل ليا يلزم ان لا
 يكون الصانع بالمعنى الاضافة ازل ليا ويلزم منه التغير في وصف الصانع لانه لم يكن اولاهم كمالا
 ثانيا فهو مسلم ولكن لاف في نفسه لانك قد عرفت ان المعاني الاضافية يحققها فرع كحق الطرفين

الزمانية دون الدهرية والسر الحجة ذلك ان الممكن في زمان احدهما يكون الامكان الذاتا كائنا وجوده
 الذي يمكن له ان يكون الامكان الذاتا كائنا وجوده الذي يمكن له ان يكون الامكان
 الاستعداد الذي هو كيفية وجودية قائمة بالمادة ومقولة بالتشكيك باعتبار القرب والبعد
 فالامر الذي يحدث حدوثا زمانيا فلا بد ان يكون له مادة يقوم بها استعداد وجوده ويحصل ذلك
 الاستعداد بمجرد اشياء فثبتا لان يحصل ذلك الامر كانه صورة النطفة علقته ثم مضى
 ثم لحاقه عطفه لان يحصل بدن الانسان فظهر ما ذكرنا ان كل حادث زمانا مسبوق بمادة
 واما حدوث الدهر فيكون الامكان الذي يكون الامكان الذاتا كائنا في زمان وجوده الذي يمكن
 له ولا يتحقق الامكان استعدادا قطعا فالعالم على تقدير كونه حادثا لا يكون حادثا زمانيا بل
 يكون حادثا دهريا على ما عرفت فيما سبق مشروعا فله تراتبات لا يكون وجودها ولا عدمها متعلقا
 لزمان فوجود العالم سواء كان ازليا او حادثا لا يكون واقعا لزمان بل يكون لزمان فوجوده
 كذا الاشياء الزمانية لان الظرف خارج عن المظروف والزمان من جهة آخر العالم فليس تصور النظرة
 كذا العالم العالم على تقدير كونه معدوما لا يزال لا يكون واقعا لزمان واللازم ازلية الزمان ومن
 ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم الذي هو تلك الافلاك ومن ازلية
 تلك الافلاك يلزم ازلية جميع الامور الدهرية اير الامور التي لا تتوقف وجودها على الامكان الاستعداد
 لان الامور الدهرية لا تنفك عن وجودها اتما في الخارج سواء كان العالم قديما او حادثا على ما اشرنا اليه
 سالفه فعدم العالم عدم ازليا زمانيا يلزم وجود العالم وجودا ازليا فعدم العالم يلزم وجوده
 من غير ان يكون محققا فوق بين الحادث الزمانا وهي الدهر والظهور ان العالم على تقدير حدوثه لا
 يكون الاحداث دهرية فظهر ان قوله ان الاشياء الزمانية اير الاحداث الزمانية دون الدهرية لا يقيد
 بالاشياء غريبة يعرض لها انما يجري في الاشياء الزمانية اير الاحداث الزمانية دون الدهرية وقوله واما
 سقوط الوجود والحدوث في اشتباهه وخطا ايضا لانه ان اراد ان لا يتسقط اليه الف والزمالة
 عدم الزمان لا يتسقط اليه الكون الزمانا والحدوث الزمانا فهو مستلزم لانه لا يلزم منه عدم العالم لان غاية
 ما يلزم منه هو انه لا يكون للعالم في عدم زمان ولا كون وحدوث زمان ومنه فالحادث الزمانا
 لا يلزم منه حدوث مطلق لان الحدوث المطلق قد اذ هو حدوث الدهر على ما عرفت مرارا وان

اراد ان لا يتسقط اليه الف والزمالة لا يتسقط اليه الحدوث الدهري والكون الدهري فهو غير مستلزم
 لان العالم لا يتسقط اليه الف والزمالة لعدم الزمانا لكن يتسقط اليه عدم الدهر ومع ذلك
 يتسقط اليه الكون والف الدهري والحدوث الدهري والقياس وان اراد ان لا يتسقط اليه الف
 الدهر وعدم الدهر لا يتسقط اليه الحدوث الدهري والكون الحادث الدهري فهو مستلزم لانه
 ان العالم من غير القيد اير من غير قيد انه لم يتسقط اليه الف والدهر وعدم الدهر لانه يجوز
 ان يكون العالم قاسدا اولاف دهريا اير عدا دهريا ثم حدث حدوثا دهريا ووجودا دهريا
 واما ان الاشياء الباقية فقولنا الاشياء التي هي في المكان الطبيعي لا يتغير ولا يتكون ولا تنفس
 شتمت على الاشياء والخط بين عدم الزمانا وعدم الدهر وبين الوجود الدهري وبين الف
 الزمانا والف الدهري وبين الكون الزمانا والكون الدهري وقد بينا كل واحد من تلك المفاهيم
 مرارا وقوله فاذن الكون والف انما يتسقط للمركبات لا للمركبات لان البسطة قول مجمل لا بد فيه
 التفصيل لانه ان اراد الكون والف اذ كانا زمانيين لا يتسقطان الا للمركبات دون
 كليات البسطة فهو مستلزم لانه لا يلزم منه عدم العالم لانه لا يلزم منه نفي قسم واحد من الكون
 والف فنفى جميع اقام الكون والف لانه يجوز ان يكون العالم حادثا دهريا وكليات
 العناصر ايضا حادثا دهريا ويكون وجود كليات العناصر بعد الف الدهر اير بعد عدم
 الدهر ويحصل لها الكون والحدوث الدهريان فيكون كليات العناصر قد جعل لها ويكون الف
 الدهريان اير يحصل لها الوجود الدهري اير الوجود الدهري اير بعد عدم الدهر كما هو من مذهب
 القائلين بحدوث العالم وان اراد ان الكون الدهري اير الوجود الدهري والف الدهري
 اير عدم الدهر مختصان بالمركبات ولا يجوز ان يكون كليات العناصر والبسطة ممنوعة لان
 جميع الدهريات عند القائلين بحدوث العالم حادثا بالحدوث الدهري ويكون لها كون دهرري
 بعد الف كما عرفت مرارا واما في شبهة الثامنة فقوله العقل والنفس والافلاك متحرك على
 استدارة شتمت على نوعي لفه لما قاله اسطوفرا في قوله حيث قال العقل دارة لا يتحرك او نفس
 دايمة يتحرك وتوجه كلام اسطوفرا ان العقد لما كان جميع كالاتها حاصلة في يد الفطر فلم يتحرك
 يحتاج في تحصيلها للحركة العكسية فالحركة غير متحركة واما النفس فلما لم يكن جميع كالاتها حاصلة لها

العدم الدهري

بدء القطرة فلما بدلتها فتمت حيلها كالاتي الغير الى حيلة من الحركات الفكرية فالنفس يكون متحركة بالحرارة
الارادية الفكرية واما اطلاق الدائرة على العقول والنفس فوجهين احدهما كالتدائرة محيطية بالذات
لظهورها احاطة بمقدارية محسوسة فكذا كذا واحد من العقول والنفس محيطية بالذات من الصور العلمية وسائر
الكليات احاطة علمية عقلية غير محسوسة فباعتبار اصل الاحاطة يحصل المشابهة فهو من قبيل تشبيه
المعقول بالمحسوس وثانيهما ان الدائرة كما انه ليس لها اول معين واخر معين بل كان ما فرض انه
اول يرة فهو بعينه يجوز ان يكون اخرها فكذا ليس للعقل والنفس شيء يتعين بانه اول جزء منها
مجرد برئ عن الاشتغال بالجزء وجوزد بالذات ولا بالعرض فكل ما فرض انه اول فهو بعينه اخر فخره اول
واوله اخر فيصح ان يقال في حقهم ان اوله اخر واخره اول ويمكن توجيه قول ابرقن بحيث
لا يكون عنانها قاله ارسطو بان العقل بان كان جامعا لجميع كالاتي في بدء القطرة فلا يكون متحركا
لحركات الفكرية باعتبار كالاتي ذاته لما كان العقل لها دخل في فضاء العلوم والادراكات على
النفس الناطقة فكانها متحركة بالحواس الفكرية باعتبار فيض العلوم والادراكات على قوايل
العلوم والادراكات على قوايل العلوم والادراكات والمراد من الحركة استمدارة في عبارة ابرقن
الارادية الفكرية من قبيل ذكر المعلوم واردة للارادة لان الحركة بالاستمدارة للفكر حركة ارادية
وكان ذكر لفظ استمدارة بالتفكير دون التعريف تلوح الى ان المراد من الحركة بالاستمدارة ليس هو
المعنى المعروف ومنها ولو كان المراد المعنى المعروف لكان المناسبت التعريف دون التفكير ويمكن ان
يقال ايضا ان المراد من الحركة بالاستمدارة هو الاشتغال من اللبس الذي لا الاسباب الغير لان الممكن بالذات
سواء كان لازليا او حادثا خرج من اللبس الى الاسباب لان سببه بحر اللبس الذي بالنظر بالذات
كل ممكن بالذات سواء كان لازليا او غير لازلي قد استغنت جميع الممكنات ازليتها وحادثاتها
ومتغيراتها وجزئياتها بحيث لا تقدر عليها صغرها ولا كبرها ولهذا يكون آيس كل ممكن بعينه
بالنظر الى الذات ولقد بطن الكلام في غير هذا المقام في الحكمة المتعالية باذن الله تعالى عن ايراد
فيلراجع اليها وبالجملة لا يصح الحكم على المعنى المعروف لان الحركة بالاستمدارة بالمعنى المعروف من خواص
اللبس فكيف يوجد في الجواهر الجرد فوجب التعريف عن المعهود والحكم على المعنى المجازي كما ذكرناه و
قوله كان التقادير في العناصر انما هو لتضاد حركاتها فيه فخطا فيضم لان هذا الذي ذكره انما هو

في الفار الزمان لان بعض اجزاء العناصر قد تدهورت صورته وتحدد صورة عن اخر فيحصل الكون
والف الزمانين فغايتة ما نزم ما ذكره هو ان الكون والف الزمانيتين لا يجريان في
الفلك ومنه عدم جريانها لا يلزم ازلية الفلك لانه يجوز ان لا يجري الكون والف الزمانيتين
في الفلك لكن يجري عليهما الكون والف الدهرين على ما عرفت مشروفا واما في الشبهة الثانية
فقوله فالقول بكليات العناصر لا يفيد قول بحمل لا بد فيه من التفتيش لان اراد ان الفلك
وكليات العناصر لا يجري عليهما الكون والف الزمانين فهو مسلم لكن لا يلزم منه ازلية
الفلك وكليات العناصر لانه لا يلزم من نفى قسم واحد من الكون والف نفى الكون والف
مطلقا يجوز ان لا يجري عليهما الكون والف الدهرين ولا يجري عليهما الكون والف الزمانين
وبدار اثبات لازمية انما هو نفى الكون والف الدهرتين دون الزمانيتين وان اراد
ان الفلك وكليات العناصر لا يجري عليهما الف والذهرين والكون الدهرين فهو ممنوع
لان القائمين بحدوث العالم قايون بان العالم قد كان فاسدا اولاف في دهرنا لازما
صار كائنا كينا دهريا لا كائنا زمانيا على ما عرفت مرارا ومنها الشبهة المشهورة شبهة
وتقريرها ان يقال كلما كان شئ لم يكن ان يغير موجودا ولم يكن وجوده مستلزما لرفع امر
واقعي ولم يكن وجوده مستلزما لاجتماع النقيضتين فيجب ان يكون ذلك الشئ مستلزما
قديما وموجودا لازليا ولما يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا لانه لو لم يكن ازلي
الوجود لم يكن حادثا ويكون وجوده مسبوقا بالعدم لكان ذلك الوجود الحادث مستلزما
لرفع امره واقعي وهو العدم التام لانه لو لم يكن العدم التام مرفوعا بهذا الوجود مع
العدم الحادث يلزم اجتماع الوجود مع العدم وهو محال فظهر ان الوجود الحادث مستلزما
لرفع امره واقعي والوجود الازلي لا يكون مستلزما لرفع امره واقعي وظهر ثبوت الملازمة
بين مقدم الشرطية المذكورة وبين تأييدها ثم نقول لكن كل واحد واحد من الممكنات سواء
كان مجردا او ماديا وسواء كان زمانيا او غير زمانيا لا يكون دخوله في الوجود ولا يكون وجوده
الواقعي مستلزما لرفع امره واقعي اصلا لانه لو كان مستلزما لرفع امره واقعي لكان مستلزما
لهذا الاستلزام وهذا الاستلزام لازما فيكون دخوله في الوجود وجوده الواقعي مستلزما و

لازم يكون استلزام رفع امر ما واقع فيقول قد تقرر في ميزان العلوم واسطر الفكر والنظر
 اذا ثبت الملازمة بين امرين بان يكون احدهما ملزوما والاخر لازما فيجب ان يكون بينهما
 الملازمة ملازمة ايضا لكن بالعكس بان يكون نقبض الملزوم لازما ونقبض اللازم ملزوما فعلى
 هذه القاعدة يجب ان يصير عدم استلزام رفع امر ما واقعا ملزوما وعدم الدخول في الوجود لازما
 لذلك الملزوم فيدزم ان يكون عدم استلزام رفع امر ما واقعا مستلزما لعدم الدخول في الوجود وهذا
 باطل لانه قد ثبت بالبرهان عدم استلزام رفع امر ما واقعا مستلزما للدخول في الوجود اذ لا يلزم
 الدخول في الوجود فظهوره لو كان وجود ممكن فانه الممكن استلزام رفع امر ما واقعا لكان
 يلزم منه في المذكور ملزوم الحاصل غير واقع فتكون وجود ممكن فانه الممكن استلزام رفع امر ما
 واقعا غير واقع واذا ثبت هذا فنقول كل ممكن ثبت له الوجود بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان
 متحققا في ضمن الخارج والذات لا يكون وجوده مستلزما لرفع امر ما واقعا ولا يلزم الحيز المذكور وقد
 ثبت بالبرهان ان كل موجود سواء كان ممكنا لا يكون وجوده مستلزما لرفع امر ما واقعا ويجب ان يكون
 موجودا اذ لا ينفك ان يكون كل ممكن موجودا سواء كان ذاهبا او خارجيا موجودا اذ لا ينفك
 الموجود للحادث فيما بين الممكنات اصطلاحا حتى الحوادث اليومية فيدزم ان يكون العالم قديما بجميع
 اجزائه لا ببعضها كما ذهب اليه بعض الحكماء هذا تقرير تلك الشبهة على وجه الموضوع بحيث لا يكون
 في شئ من المشكوك المتكامل والشرح وقال الاستاذ جعل الله تعالى افراد الوجود في الوجود في الوجود
 القسمة في لوايد القسمة الثمانية في دفع تلك الشبهة المذكورة بعد تقرير بقوله الشريف فهذه
 داهية عوضا من داهية العقدة قد اعيت القراء واعقت الانظار لانه مننا وكان ذلك الان متقرر
 بالبرهان ان العقدة منازعة مفككة والداية مشتركة فقد الفرح ان عدم اللازم على التبعية
 هو الاستلزام لا التعلق واقعا غير ساهرة الواقع ليس يلزم عدم الملزوم الاصل وهو هو
 الدخول في عالم الوجود لانه في قوة بطلان اصل للضرورة المتصلة بل ان يلزمه ان يكون مستلزما
 لعدم ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة وان هو الا ملزومية الملزوم الا
 لذلك الارتفاع لانفس الملزوم الاصل وهو الدخول في عالم الوجود بنفسي حيزه فهذا هو المحذور
 الفحص ومحط الحق هناك فذلك من الغاطس اشهر كلامه اعلى الله مقامه وجوابه قدس سره

مبنى على ما يقرر في القوانين الحكيمية من ان لزوم شئ بشئ قد يكون على الاصاله وقد يكون على التبعية
 مثلا الاربعه ملزومة للزوجية والزوجية لازمة لها فذات الاربعه باعتبار ذاتها مقضية
 للزوجية ووجود الاربعه مع العلة وليس له دخل في انقضاء الاربعه الزوجية على ما هو متقرر
 المحققين من ان العلة المقضية لازم المهيمة انما هي المهيمة بدو من مهيمة احد الوجودين
 في ذلك الانقضاء وذات الزوجية معلولة لها باعتبار ذاتها بلا واسطة امر اخر وبلا تداخل
 فاللازم الذي يكون باعتبار ذاتها ذاته لازما ليس له الاصاله لانه لا يكون لزوم الملزوم
 بواسطة امر ثالث متخلل بينهما واذا كان ذات الزوجية لازمة للاربعه باعتبار ذاتها فلا
 بد ان يكون لزوم الزوجية ايضا لازما للاربعه لانه اذا كانت ذات الزوجية لازمة له
 للاربعه فلزوم الزوجية اليهم يكون لازما للاربعه لكن بتبعية ذات الزوجية وبواسطة
 لا باعتبار ملاحظة نفس ذات الملزوم مع قطع النظر عن ملاحظة ذات الزوجية وبواسطة
 لا وهذا الملزوم لزوم الزوجية لا الملزوم على الاطلاق وهكذا القياس في لزوم لزوم الزوجية
 ولزوم لزوم الزوجية وهكذا الى حيث يعتبر العقد فان العقد بجميع تلك اللزومات تبعية
 بالافرة لذات الزوجية ويسمى هذا القسم الذي يكون لزومه بتبعية لازم الاصل لازما على
 التبعية فحصل التميز والفرق بين اللازم على الاصاله وبين اللازم على التبعية وبين اللازم
 على الاصاله باعتبار نفس ذاتها وبين اللازم على التبعية فرق من وجه اخر ايضا وهو ان
 ذات الملزوم مقصود ذات اللازم على التبعية فليس باعتبار ذاتها بل باعتبار
 ان اللازم على التبعية لما كان لازما للاصل الاصاله ولم ينفك عنه فبواسطة اللازم على الا
 انقضاء المهيمة اللازم على التبعية فلوفر فرض جواز انفكاك اللازم على التبعية عن اللازم على
 الاصاله لكانت المهيمة مستغنية عن اللازم على التبعية ولطرح خلف قاف ولم يلتفت
 لا انقضاءه بلا خلاف بل كانت مكتملة باقتضاء اللازم على الاصاله فقط مثلا مهيمة
 الاربعه انما يقتصر باعتبار ذاتها ذات الزوجية التمرر اللازم على الاصاله واما انقضاء
 لزوم الزوجية الاربعه فانا هو لاجل ان الزوجية لما صارت لازمة لمهيمة الاربعه فلا يكون
 الزوجية منفكدة عن الاربعه فيحصل للزوجية وصف وهو لزومها للاربعه وكذا لزومها

اللزوم والزموم اللزوم والزموم وكذا في جميع هذه الروايات لو ازم على التبعات ولا يكون شيئا منها لازما
على الاصل فيكون الجميع طفيليات للزم على الاصل ومنه توابعها ولو احقها والمهمة يقتصر
وتطبق للزم على الاصل اولاً وبالذات واللو ازم على التبعات ثانياً وبالعرض ولا شك ان
التابع يكون ثانياً وبالعرض لا يكون مقصوداً بالذات فيجوز ان يحصل البتة من اذ انما هي
المقررات فتقول ما يقرر من ان اذ كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بين لقيضهما ايضاً
تلازم لكن بالعكس ما عرفت شرها وان كان لكن تلك القاعدة انما يجري فيما بين اللزوم
وبين اللزوم على الاصل لا بين اللزوم على التبعات ايضاً والوجه في ذلك ان التلازم بين
النقيضين بعكس العينية انما يجب على تقدير بقاء التلازم بين العينين لانه اذا تحقق التلازم
بين العينين كما بين الاربعة والزوجة فيجب ان يكون لقيض اللزوم ملزوماً لنقيض اللزوم
ان يكون عدم اللزوم ملزوماً لعدم اللزوم لانه اذا تحقق رفع اللزوم وعدمه يجب ان يتحقق
مع رفع اللزوم وعدمه لانه لو لم يتحقق مع رفع اللزوم وعدمه فيجب ان يتحقق مع وجود
اللزوم لانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق وجود اللزوم مع عدم
اللزوم يلزم ان لا يكون اللزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً فوجب ان يتحقق عدم
اللزوم مع عدم اللازم دائماً بعكس ان كل تحقق عدم اللازم يجب ان يتحقق مع عدم اللزوم
ولا يخلف عنه قطعاً فيكون عدم اللازم ملزوماً وعدم اللزوم لازماً لعدم اللازم بعكس ما هو في
العينين واما في جانب اللزوم على التبعات لا يجري بهذه القاعدة لان عدم اللازم على التبعات
يوجب رفع اصل الملازمة بين اللزوم الاصل وبين اللزوم على الاصل فلا يبق الملازمة بين
اللزوم الاصل وبين اللزوم على الاصل على تقدير عدم اللازم على التبعات حتى يجب ان يتحقق
التلازم بين النقيضين بعكس العينية على ما عرفت مراراً لان وجوب تحقق التلازم
بين النقيضين بعكس العينية موقوف على بقاء التلازم بين اللزوم الاصل واللازم
الاصل لا على تقدير انشاء اليقين حتى يجب ان يتحقق وجوب التلازم بين النقيضين بعكس
العينية في اللزوم على التبعات ايضاً كما في اللازم على الاصل وتوضيح ذلك ان اللزوم
الاصل هو الاربعة مثلاً واللازم على الاصل هو الزوجة وقد عرفت بابرمان ان عدم

الزوجة ملزوم لعدم الاربعة فيكون نقيض اللزوم ملزوماً ونقيض اللزوم لازماً بالعكس
ما هو في العينين وقد عرفت ايضاً ان اللزوم على التبعات للاربعة هو لزوم الزوجة للاربعة
لان نفس الزوجة لان نفس الزوجة هي اللزوم على الاصل فنقيض اللازم على التبعات
وهو لزوم الزوجة انما هو عدم لزوم الزوجة للاربعة وصدق عدم لزوم الزوجة للاربعة
موجباً لما يكون بين الاربعة والزوجة تلازم فيلزم على تقدير صدق نقيض اللزوم على التبعات
وهو عدم لزوم الزوجة للاربعة ان لا يكون بين الاربعة والزوجة تلازم اصلاً فيلزم من
صدقه ان لا يكون اللزوم الاصل ملزوماً للاصل وان لا يكون اللازم الاصل لازماً للاصل
فينهدم التلازم بين اللزوم الاصل واللازم الاصل واذا انهدم التلازم بين اللزوم
الاصل واللازم الاصل ولم يتحقق بينهما تلازم في لا يجري البرمان السابق وهو انه اذا تحقق
عدم اللازم يجب ان يتحقق عدم اللزوم معه لانه لو لم يتحقق عدم اللزوم معه يجب ان
ان يتحقق وجود اللزوم معه لانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق
وجود اللزوم مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون اللزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً فوجب ان يتحقق
ان هذا البرمان مبنياً على بقاء التلازم وثبوت لانه لو لم يكن التلازم متحققاً لم يتم الدليل ولم
يلزم الخلف المذكور وهو ظاهر ولما كان صدق عدم اللازم على التبعات موجباً لرفع الملازمة
بين اللزوم الاصل واللازم الاصل وموجباً لاشفاء الملازمة المذكورة فيلزم من ان سقر
الملازمة بين اللزوم الاصل وبين اللزوم على التبعات ايضاً لان اللزوم على التبعات
قد كان متقرباً على اللازم على الاصل وقد كان طفيلياً له فاذا لم يبق الملازمة بين اللزوم
الاصل وبين اللازم الاصل فلا يتصور بقاء الملازمة بين اللزوم الاصل وبين اللازم على
التبعات حتى تصور احوال البرمان المذكورة اثبات التلازم بين نقيض اللزوم الاصل وبين
وبمعنى نقيض اللازم على التبعات بعكس العينية لان بقاء الملازمة بين اللزوم الاصل وبين
اللازم على التبعات قد كان موصوفاً على بقاء الملازمة بين اللزوم الاصل وبين اللازم الاصل
فمنه اشفاء الملازمة بين اللزوم الاصل وبين اللازم الاصل يلزم اشفاء الملازمة بين اللزوم
الاصل وبين اللازم على التبعات ايضاً واذا اشفت الملازمة لم يجري البرمان المذكور ولم يتوجه

لخلف المذكور اصلا فظهر ما فصلنا ان ما قررناه ان اذ كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بينه
 تقيضها ايضا تلازم لكن بعكس العينيين انا ويجوز في المعلوم الاصل والتلازم الاصل دون التلازم
 على التبعات ايضا وصاحب الشبهة لم ينطق بهذا التحقيق وغفرت عن ان ما يقرر في ميزان العلوم
 واسطرلاب الفكر والنظر انه اذا ثبت بين امرين تلازم فيجب ان يكون بين تقيضها ايضا
 تلازم لكن بعكس العينيين على ما عرفت شرعا انا تكون هذه القاعدة مختصة بالمعلوم الاصل
 والتلازم الاصل ولا يجوز في التلازم على التبعات على ما عرفت مفصلا ففقد صاحب الشبهة عن
 هذا التحقيق واجرى تلك القاعدة على التلازم على التبعات حيث قال اذ لو استلزم كان يستلزم
 هذا الاستلزام ايضا لان المعلوم الاصل هو الدخول في الوجود والتلازم على الاصل هو رفع امره واقتر
 وارتفاع امره واقتر والتلازم على التبعات هو لزوم هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
 فكلم صاحب الشبهة في الاستلزام الذي هو التلازم على التبعات وبذلك كلامه عليه ولا ثم تكلم بهذا الرفع
 في رفع هذا الاستلزام وعدمه قال فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع امره واقتر مستلزما لرفع
 لعدم الدخول في الوجود فجعل عدم التلازم على التبعات ملزوما لعدم المعلوم الاصل وقد عرفت ان
 عدم التلازم على التبعات موجب لانشاء الملازمة بين المعلوم الاصل والتلازم الاصل ومنه انشاء
 الملازمة بين المعلوم الاصل والتلازم الاصل يلزم انشاء الملازمة بين المعلوم الاصل وبين التلازم
 على التبعات ايضا لانك قد عرفت ان التلازم على التبعات فرع التلازم على التبعات الاصلية ومنه ان
 عليه فاذا بطل الاصل بطل فرعها ايضا وهو ظاهر فيما نحن فيه كذلك لان المعلوم الاصل هو الدخول
 في الوجود والتلازم على الاصل هو رفع امره واقتر وارتفاع امره واقتر والتلازم على التبعات هو
 لزوم ذلك الرفع والارتفاع واستلزام ذلك الرفع والارتفاع لانه اذا كان رفع امره واقتر
 وارتفاع امره واقتر لازما للدخول في الوجود لازما على الاصل فيكون لزوم هذا الرفع والارتفاع
 واستلزام هذا الرفع والارتفاع لازما على التبعات للدخول في الوجود ايضا لكن بواسطة التلازم
 على الاصلية فاذا فرض عدم ذلك التلازم على التبعات هو عدم لزوم رفع امره واقتر وعدم استلزام
 هذا الرفع امره واقتر للدخول في الوجود فيلزم من صدق هذا العلوم ان لا يكون بين الدخول في الوجود
 رفع امره واقتر وارتفاع امره واقتر ملازمة اصلا فيلزم انشاء الملازمة بين المعلوم الاصل و

التلازم الاصل ومنه انشاء الملازمة بين المعلوم الاصل وبين التبعات ايضا ومنه انشاء
 ما عرفت مرارا واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه الخلف المذكور على ما عرفت
 سابقا فجاب صاحب الشبهة وانك قد اشتبهت وضعي بعيد الفرق بين التلازم على الاصلية و
 بين التلازم على التبعات ولم تشربان فرض عدم التلازم على التبعات وتجويز عدمه موجب انشاء الملازمة
 بين المعلوم الاصل وبين التلازم على الاصلية فيلزم انشاء الملازمة بين المعلوم الاصل وبين
 التلازم على التبعات ايضا على ما عرفت مرارا فلم يبق المعلوم ملزوما ولا التلازم لازما واذا
 لم يتبق الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه الخلف المذكور هذا توضيح لجواب الذي افاده
 الاستاذ قدس سره ولقد عرفت بعبارة وقوله قدس سره باننا يلزم ان يكون مستلزما لعدم
 ما هو المعلوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة وان هو الملازمة بين المعلوم الاصل
 لذلك الارتفاع لا نفس المعلوم الاصل وهو الدخول في عالم الوجود بنفسه هو اثره لا التحقيق
 الذي ذكره في البعث ايضا وحاصل ذلك التحقيق الذي ذكره فيها هو ان ذات الاربعة مثلا
 ملزومة حقيقة لما هو لازم لها على الاصلية هو ذات الزوجية فذات الاربعة ملزومة حقيقة
 لذات الزوجية لذات الاربعة ملزومة فذلك الكلي يلزم منه عدم ما هو لازم على الاصلية عدم المعلوم
 الاصل على ما عرفت بالبرهان واما ما هو لازم على التبعات للاربعة وهو لزوم الزوجية فليس ملزوما
 حقيقة هو ذات الاربعة ايضا كانه لازم على الاصلية بل هو لازم على التبعات حقيقة انا
 هو وصف من اوصاف ذات الاربعة وهو ملزومية الاربعة للزوجية فلهذا ملزومية الاربعة للزوجية ملزومة
 حقيقة للزوجية واستلزام الزوجية الذي يكون لازما على التبعات واما ذات الاربعة في
 ملزومة بالعرض للتلازم على التبعات لانها ملزومة حقيقة للتلازم على التبعات فحين عدم التلازم على
 التبعات لا يلزم الا عدم ما هو ملزوم له حقيقة وهو ملزومية الاربعة للزوجية لا عدم ما هو ملزوم له
 بالعرض ايضا وهو ذات الاربعة لان ذات الاربعة ليست ملزومة لها حقيقة ليتلزم منه زوال
 المعلوم الاصل زوال المعلوم فحين زوال لزوم الزوجية واستلزام الزوجية لا يلزم الا زوال
 ملزومية الاربعة للزوجية وقد عرفت ان ملزومية الاربعة للزوجية وصف من اوصاف الاربعة
 فالتلازم في مورد ان وصف من اوصاف الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا فان قيد وجود الاربعة

لأن زوال ذات الاربعة لا يمكن بدون وصف لزوم الزوجية لانه كلما تحققت الزوجية معها وكل تحققت
 الزوجية معها تحققت تلك الصفة ومنه يلزم لزوجيتها للملزمة للزوجية وصف من مقارن
 فيلزم من زواله زوال الموصوف لا محالة فيلزم من عدمه وزواله زوال ذات الموصوف الذي هو
 ذات الاربعة فلا يتصور بقاء ذات الاربعة مع زوال الملزمة للزوجية فكما ان زوال الزوجية
 التزم للزم على الاصل مستلزم لزوال ذات الاربعة فكذلك زوال لزوم الزوجية الذي هو الملزم
 على التبعات مستلزم لزوال ذات الاربعة لان زوال لزوم الزوجية مستلزم لزوال الملزمة للزوجية
 للزوجية وزوال الملزمة مية الاربعة للزوجية مستلزم لزوال ذات الاربعة ومستلزم المستلزم مستلزم
 فيلزم من زوال الملزم على الاصل التبعات زوال الملزم كزوال الملزم على الاصل ^{تبعات} فلا بد
 كذلك فالفرق حكم قوت اذا جاز زوال لزوم الزوجية للاربعة وتجاوز عقلي زوال لزوم الزوجية
 للاربعة وكان هذا الزوال والعدم واقعا فيلزم ان لا يكون بين الزوجية والاربعة ملازمة اصلا
 واذا لم يتحقق بينهما ملازمة كما يلزم من هذا الغرض فيلزم ان لا يكون الملزم ملزوما والملزم لازما
 فلا يكون بينهما ربط للزوجية والملزمة فهما امران للعلاقة بينهما واذا لم يكن بينهما علاقة فلم
 يبق الملزمة للملزم ولا الملازمة للمازم ولا يصح ان يقال كلما تحققت الاربعة تحققت وصف
 الملزمة لان هذه الكلية انا تقع على تقدير بقاء العلاقة واللزوم لا مطلق لانه اذا لم يكن بينهما
 ربط للزوم فيصور بانظر لاذات كل منهما ان يتي جديدا وان لا يقرى فاللزم من فرض الشفاء
 لزوم الزوجية وصدق عدم لزوم الزوجية انا هو زوال وصف الملزمة عن الاربعة لازوال
 ذات الاربعة القيم لان زوال ذات الاربعة انا يلزم على تقدير بقاء الربط واللزوم والمفرد
 زوال اللزوم والربط فلا يلزم زوال ذات الاربعة على تقدير صدق هذا الغرض ووقوع هذا الغرض نعم
 لو كان لزوم الزوجية للاربعة امرا واقعيا وكان امرا ثابتا بنفس الامر ولم يكن خلافا واقعا
 يلزم ماداه التام واما اذا كان خلافا واقعا كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية فلا يصح
 ما ذكره البتة لان كلامه مبني على ثبوت لزوم الزوجية وحقيقته وكلامنا انا هو على تقدير عدم
 لزوم الزوجية وعدم تحققه كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية وكون عدم لزوم الزوجية
 واقعا فظهر ما فصلنا الفرق بين عدم الملزم على الاصل وبين عدم الملزم على التبعات فان

الاول عدمه توجب عدم ذات الملزم الاصل والثاني لا يوجب عدمه ذات الملزم لا
 الاصل على ما عرفت مشرفا وبهذا القياس العقلي في الدخول في الوجود الذي هو الملزم الاصل
 ورفع امره واقعا وارتفاع امره واقعا الذي هو الملزم على الاصل ولا يلزم رفع امره واقعا
 ولا يلزم ارتفاع امره واقعا واستلزام رفع امره واقعا واستلزام ارتفاع امره واقعا الذي
 يكون الجميع لازما على التبعات فان عدم الملزم على الاصل مستلزم لعدم الملزم الاصل لان
 عدم رفع امره واقعا وارتفاع امره واقعا هو الملزم على الاصل مستلزم لعدم الدخول في الوجود
 واما عدم استلزام رفع امره واقعا فلا يستلزم عدم الملزم الاصل لا يستلزم عدم الدخول في الوجود
 بل يستلزم عدم وصف من اوصف الملزم الاصل وهو الملزمة للزوجية التراكبات ملزمة بالذات
 للزوم على التبعات على ما عرفت مشرفا فيلزم لزوم الزوجية للاربعة فمنه زوال لزوم رفع امره واقعا
 وعدم لزوم رفع امره واقعا وعدم استلزام رفع امره واقعا لا يلزم الا زوال وصف الملزمة عن
 الدخول في الوجود لازوال اصل الدخول في الوجود على ما توهمه صاحب الشبهة وما ذكرنا مشرفا بسهل
 الوصول لما مقصوده قد سهر منه قوله بل انما يلزم ان يكون مستلزما ان كان السهولة وثباته
 يقول افاده نورا تعلقا لمرقه لا يكون قاطعة الشبهة المذكورة لان كلامه قد سهره انما يتم
 على مقدار اخذ اللزم على التبعات في تقرير تلك الشبهة ويمكن تقريرها بلا احتياج لما اخذ اللزم على التبعات
 كان يقال لا يجوز ان يكون وجوده موجودا في الموجودات الممكنة سواء كانت خارجية او ذهنية رافعا
 لارتفاعه واقعا لانه لو كان رافعا لارتفاعه واقعا لكان ذلك الوجود ملزوما وارتفاعه لازما وقدره في ميزان
 العلوم انه اذا تحققت الملازمة بين العينين لم يجب ان الملازمة متحققة بين شقيهما ايضا بل يجب
 بعكس العينين بناء على هذه القاعدة يلزم ان يكون عدم رفع امره واقعا ملزوما وعدم الوجود لازما له
 والحال انه قد ثبت ان عدم رفع امره واقعا يلزم من الوجود لا عدم الوجود على ما مر مشرفا وبناء على هذا
 التقرير يكون جوابه قد سهره سابقا غير مجرد قطعا فلا بد من حواش او لا يكون مبنيا على الفرق بين
 الملزم على الاصل والملزم على التبعات ويكون تاما قاطعة الشبهة المذكورة على جميع التقادير فيقول
 ويمكن الجواب عن شبهة الاستلزام بوجه واضح تام ولا يكون مبنيا على الفرق بين الملزم على الاصل
 والملزم على التبعات لانه نقول الدخول في الوجود وتمام الوجود في الوجود لا يشترط ان يكون هذا

القسم من الدخول في الوجود لا يكون مستلزما لرفع امره واقعه هو ظاهر وثانيها الدخول في الوجود للحدوث الغير
 الازلي وهذا القسم الثاني من الدخول في الوجود مستلزما لرفع امره واقعه وهو العدم الباقى على هذا الوجود للحدوث
 لانه لو لم يرفع هذا العدم الباقى الواقع يلزم اجتماع الوجود مع العدم على ما عرفت سابقا فهو باق هو ملزوم
 لرفع امره واقعه ليس الا الوجود للحدوث ما شققت دون الوجود للازلي في الوجود للحدوث ملزوم لانه لرفع امره واقعه
 ولزوم رفع امره واقعه لزوم رفع امره واقعه وهذا الماحيث يعتبره العقد يكون ايضا لازما للوجود
 للحدوث وكذلك استلزام رفع امره واقعه ايضا لازما للوجود للحدوث واستلزام رفع امره واقعه
 وهذا الماحيث يعتبره العقد يكون ايضا لازما للوجود للحدوث في الوجود للحدوث ملزوم لرفع امره واقعه
 سواء كانت بلا واسطة او بلا واسطة لوانه لو عاين في العلم واسطراب الفكر والنظر هو انه
 اذا ثبت الملازمة بين امرين يجب ان يكون بين تقيضهما ايضا ملازمة لكن بعكس العينين فيقول
 هذه القاعدة جارية في الوجود للحدوث ولا بين جميع لوازمه بل لزوم محذور قطعا لان الوجود للحدوث
 تقيضه عدم الوجود للحدوث ولا يفيض لازمه الذي هو رفع امره واقعه انما هو عدم رفع امره واقعه فيحصل عدم
 رفع امره واقعه ملزوم لعدم الوجود للحدوث ولا لانه فيكون عدم رفع امره واقعه ملزوم لعدم الوجود
 للحدوث وغاية ما يلزم من ذلك انه اذا لم يتحقق رفع امره واقعه يلزم ان لا يتحقق الوجود للحدوث
 لانه يلزم ان يتحقق الوجود للازلي كما هو مدعى صاحب الشبهة لان تحقق عدم الوجود للحدوث لا يحمي
 ان يكون لاحل استمرار العدم الباقى لاجل تحقيق الوجود للازلي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال
 بعدم تحقق رفع امره واقعه على اثبات الوجود للازلي لان الشك في الوجود للازلي انما هو الدخول في الوجود
 مع عدم تحقق رفع امره واقعه فلا بد في اثبات الوجود للازلي من امرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما
 عدم تحقق رفع امره واقعه لا يكون شيئا منها برأيه مستقاة اثبات الوجود للازلي اما الدخول في الوجود
 فلا بد ان يكون ازليا دايما قد يكون ازليا وقد يكون محدوثا غير ازلي واما عدم تحقق رفع امره واقعه
 فلا بد ان يكون باستمرار العدم الباقى بدون الدخول في الوجود لانه اذا استمر العدم الباقى
 ولم يحصل الوجود للحدوث فيحصل عدم تحقق رفع امره واقعه وبهذا القياس في سائر لوازم الوجود
 للحدوث لانه عدم لزوم رفع امره واقعه وعدم استلزام رفع امره واقعه يلزم ان يعتبر ملزوما وعدم
 الوجود للحدوث لازما بعكس العينين وغاية ما يلزم من ذلك ايضا انما هو عدم تحقق الوجود للحدوث

على تقدير

على تقدير عدم لزوم رفع امره واقعه وعدم استلزام رفع امره واقعه في عدم لزوم رفع امره واقعه
 عدم استلزام رفع امره واقعه لا يلزم الوجود للازلي لانك قد عرفت ان اثبات الوجود للازلي لا يمكن
 بامرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم رفع امره واقعه ولا يكون احدهما كافيا في اثبات الوجود للازلي
 فعدم لزوم رفع امره واقعه وعدم استلزام رفع امره واقعه لا يمكن ان يكون سببا لاستمرار العدم الباقى
 لانه اذا استمر العدم الباقى ليدقق عدم لزوم رفع امره واقعه وعدم استلزام رفع امره واقعه
 ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال بعدم لزوم رفع امره واقعه وعدم استلزام رفع امره واقعه
 واقعه عند تحقق عدم استلزام رفع امره واقعه على ما عرفت مفصلا واصدا هذا الجواب ما تفتن به ابي
 المستنير الملقب شيخ زينة الدين رزقه الله تعالى كمال الصدوق لا اعلم درجات كالات اهل الشهادة
 واليقين وقرر هذا الجواب بوجه اخر ومحمدا ان عدم استلزام ارتفاع امره واقعه وعدم استلزام
 ارتفاع امره واقعه في ضمن تحقق وجوده لا يلزم منه ارتفاع امره واقعه كما هو المفروض في كلام صاحب
 الشبهة وهذا القسم من الوجود يجب ان لا يبقه العدم قطعا فيكون ذلك الوجود وجودا ازليا
 وثانيها ان يتحقق عدم استلزام رفع امره واقعه ويكون تحقق عدم استلزام رفع امره واقعه
 في ضمن عدم تحقق الوجود رايا ويكون العدم مستمرا لانه اذا لم يتحقق الوجود استمر العدم
 مستمرا لا يصدق على ذلك التقدير عدم استلزام رفع امره واقعه وعدم استلزام ارتفاع امره واقعه
 فيكون عدم استلزام رفع امره واقعه وعدم استلزام ارتفاع امره واقعه فيكون عدم استلزام رفع
 امره واقعه وعدم استلزام ارتفاع امره واقعه على ذلك التقدير ملزوم لعدم الدخول في الوجود رايا
 لانه ملزوم الوجود للازلي اذا عرفت هذا فنقول دخول الحاشية في الوجود مستلزما لارتفاع امره واقعه
 فيكون احد شيئين الزوم هو الوجود للحدوث والاخر ما استلزام ارتفاع امره واقعه وما يقرر
 في ميزان العلوم واسطراب الفكر والنظر منه انه اذا تحقق الملازمة بين عينين معينين يجب
 ان يتحقق الملازمة بين تقيضهما ايضا لكن بعكس العينين جاز من هذا ايضا بل لزوم محذور اصلا لا
 ناجح تقيض الملازم ملزوم التقيض الملزوم ونقول عدم استلزام ارتفاع امره واقعه ملزوم لعدم
 الوجود للحدوث لانه ملزوم الوجود للازلي لانك قد عرفت ان عدم استلزام ارتفاع امره واقعه
 واقعه على تحقق عدم الوجود للازلي وتحقيق العام انما يستلزم خالصا لا الى خصوصه فلا بد في اثبات

على اثبات تحقق الوجود للازلي
 عند تحقق عدم لزوم رفع امره واقعه

لخصوصية من دليل خارج فتم تحقق عدم استلزام ارتفاع امر ما واقتران تحقق الوجود الازلي كما
هو مدعى صاحب الشبهة لجواز ان يتحقق ذلك العام فضمن عدم تحقق الوجود ولا فضاء تحقق الوجود
حتى يزعم لزوم ذلك الوجود وهذا المقرر انما يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على المصادرة وبين
اللازم على التبعية ولهذا اصدت احراز حاشيتي لزوم في هذا المقرر من اللازم على التبعية وهو استلزام
ارتفاع امر ما واقتران قيل قد ذكرتم مرارا ان الوجود له وجود مستلزم لرفع امر ما واقتران هو عدم
الابق فيفهم من كلامكم ان الوجود له وجود موجب لرفع عدم الابق وهذا مدافع لما ذكرتم من
ان عدم الابق الوجود لا يقع رفعه فانكم قلتم ان عدم الازلي للعالم لا يرتفع بعد وجوده لحدوث
بدل ما يطرأ على الوجود لحدوثه انما هو استمرار عدم الازلي لانفس عدم الازلي ايضا على ما مر
فيما سبق قلت هذا انه قيد المسموعة في العبارة فاطلق رفع عدم الابق واريد منه رفع استمرار
عدم الابق لارتفاع نفس عدم الابق حتى يزعم التدافع واعلم انه قد ثبت بالشعر
المستفيض ان سلسلة علوم اساطين الحكماء وادراكاتهم ومساكنهم وتحقيقاتهم منهية لا
الانبياء عليهم السلام ولا شك ان علوم الانبياء باحوال الاشياء علوم لدنية ومطابقة لما علمت في
نفس الامر ولهذا لم يقع بين الانبياء في تصديق الاحوال للشيء خلاف اصلا ولان الانبياء
التي بقين صلوات الله تعالى عليهم اجمعين لانه نقدر ان استدارا صوا
كان افلاطون واما افلاطون سقراط واستاد سقراط فيثاغورس واستاد فيثاغورس ايناس
وايناس قدس اخذ علومه ومساكنه وتحقيقاته من داود النبي عليه السلام وعليه صلوات الله تعالى
وتسليماته بواسطة واحدة وهو لقان الحكيم عليه السلام فظهر ان سلسلة علوم اساطين الحكماء
اشهر لامعدن الرتبة ومنع الحكماء ومكذبا خلفا عن سلفه لان ينسب الى ادريس النير صلوات الله
تعالى وتسليماته على نبينا وآله عليه ولقد انزل الى ادريس عليه السلام امرس الاعظم فيرس الهة
وابو الحكماء ووالد الحكماء لانه عليه السلام نشر العلوم والحكم في الافاق وقد قيد انه عليه السلام لكثرة
درسه وافادته على المستفيدين قيد له عليه السلام ادريس وقد عرفت ان سلسلة علوم اساطين
الحكماء وادراكاتهم ومساكنهم وتحقيقاتهم منهية لا الانبياء عليهم السلام ولا شك ان علوم الانبياء
باحوال الاشياء علوم لدنية ومطابقة لما علمت في نفس الامر ولهذا لم يقع بين الانبياء في تصديق الاحوال

للاشياء

للاشياء خلاف اصلا ولان الانبياء معصومون كما هو التحقيق فلا يجوز عليهم الخطا واصلا فلا يجوز
منهم النزاع قطعا والخلاف الواقع بينهم في الشريعة ليس الا في الجزئيات الفردية الترتيبية
خصوصيات الاوقات والاحوال والامزجة كما ان الطبيب طبائعية باعتبار اختلاف الامزجة
والاهوية فالنبي الابق مثلا اذا كان شرعه مخالفا لشرع النبي الملاحق فذلك الاختلاف ليس بمتشاكف
باعتبار المخالفة الواقعة بين النبي المذكورين وقوى الابق لاحقا ودقوع اللادق باقيا بل اعتبارا
اختلاف الامزجة والافات والاحوال لانه المفروض لكان اللادق مخالفا لشرع النبي وقوى الابق
متشاكف اللادق وجميع اساطين الحكماء كانوا متدبرين باديان انبيائهم صالحين عابدين وارعين
عالمين علميين مرتاضين كما ان الرتبة معرضين عن خطوط الدنيا ولذا ارتأوا رغبين في الآخرة
وتحصيل خيرها وبديت بالقد المستفيض من شقير كالان يكون متواترا انه قال ارسلوا سمعت
منه على افلاطون سمعت منه على سقراط فيثاغورس فيثاغورس فيثاغورس فيثاغورس فيثاغورس
الى الدنيا جميع المزارع كجست لا يختار على العلم شيئا من اسباب الدنيا ويكون صدوقا لا يتكلم
الصدق ويكون منصفيا بالطبع لا بالتكلف ويكون متدينا امينا عالما بالوظيفة الشرعية
الاعمال الدينية غير مختلوا احد منها ويكره على نفسه ما كان يحرم في ملته ينسبه ولا يكون قطير لخلق
ويرحم على من دونه في المرتبة ولا يكون اولا ولا خاشعا من الموت ولا جامعا للمال لا يقدر الحاجة
فالاشتغال بطبيب العيشة مانع عن فعلها وكان طالبا للصحة كما ان زمانه ولا يشك في ان
على الاشياء فان المستغنى عنه بزمه محتاج في كل مرتبة اشهر الكلام المشغول فاذا كان سيرة
الحكماء على الوجه الذي ذكرنا من حافا لظاهرة الامن لانه ينسب في العلوم والتصدقات باحوال
لانك قد عرفت ان علوم اساطين الحكماء مكتوبة من معان النبوة ومنبع الحكماء فاذا ظهر الخلاف
بين اقوال اساطين الحكماء فلا بد من الاجتهاد في الجمع بين تلك الاقوال بحيث يرتفع الخلاف اما
اولا فلان علومهم وادراكاتهم ومساكنهم ماخوذة من اسادة لا يجوز السهو والخطا عليهم النزاع
فيما بينهم وهم الانبياء سلام الله وصلواته عليهم وثانيا ان الرتبة والافاز والتعجيب كثيرة في كلام
اساطين الحكماء فلا يجوز التمسك بظاهر العبارة في اثبات الشكاف بينهم ومن ذلك التمسك
بوما اشهر بين ارسلوا واطلاطون في قدم العالم وحدوثه فنيب الى ارسلوا في قدم العالم والاطلاطون

حروث فلا بد من بدل الجهد هما امكن في الجمع بين القولين بحيث يرتفع الخلاف بين قول افلاطون وارسطو فقول
قد ثبت بالاجماع من اهل الملل والاديان ان الانبياء كافة حكموا بحديث العالم وهذا الحديث لا يصح ان يكون
زمانيا لان العالم هو ما سواه الله تعالى وقد عرفت فيما سبق مشروعا ان القول بحديث العالم حديث زمانيا
باطل ولما اجمع ائمة اهل البيت ان يكون ذلك الحديث حديثا ذاتيا لا اوليا فلا خلاف ان الحديث الذي لا يتنازع في لاهوته
الحال ان جميع اهل الملل والاديان ذهبوا الى انه ليس في الوجود موجود الزمان سوى الواجب الوجود جل شانه
فلا بد ان يكون المراد من الحديث محض لا يجمع الازلية وهو ان يكون جميع الموجودات سوى الواجب جل شانه
مبوقا بالعدم الخارجي او لا ثم صار موجودا وهذا هو الحديث الذي عرفت سابقا مقتضا وكما ثبت
لمحمد بن يعقوب الكليني قدس روحه ونور امره شتمل على احاديث شريفة كثيرة ناصية على ان الازلية لا يجمع
المعلولية فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع اليه واما تناقضان الحديث الذي ثبت لكل معلول موجود سواء
كان ازليا او لا ولهذا ثبت كافة اهل البيت كآفة اهل البيت ان الازلية لا يكون معلول موجودا بل هو احد من الموجودات
الذاتية فكيف يصح ان يجعل غير خلاف بين افلاطون وارسطو والحديث الذي لا اول ولا زمان بل ان يكون
محض النزاع بينهما على تقدير ثبوت النزاع بينهما هو الحديث الذي عرفت فيما سبق مشروعا
وملخص ما دللنا على ان قوله الله اي في رسالة الجمع بين الرايين يرجع الى ان الحديث الذي لا يكون كلاما
افلاطون وادعاء العالم هو الحديث الذي لا اول ولا زمان بل هو الحديث الذي لا يكون كلاما
رأسميا غير موجه لان الحديث الذي لا اول ولا زمان لم يكن بحجة النزاع بين اساطين الحكماء لكن لا يحصل الجمع
بين قوليهما بهذا القدر بل لا بد من امر آخر ايضا وهو ان يكون افلاطون قايما بالقدم الذي قال به
لارسطو ليحصل التوفيق بين كلاميهما ويرفع النزاع بينهما والقدم الذي نسب لارسطو ليس
قدما زمانيا لان اجزاء العالم ينقسم الى ما فوق الكون وما تحت الكون فافوق الكون يكون
فوق الزمان ولا يكون داخل تحت الزمان حتى يتصور فيه حدوث الزمان او القدم الزمان انا
يتصوره الاشياء الموجودة في الزمان ولا يكون للموجود في الزمان الاشياء المتغيرة دون الثباتات
ولهذا قل الحكماء نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة المتغير الى الثابت الذي عرفت سابقا
فلا يجوز ان يكون العالم قديما بالقدم الزمان بل لا بد ان يكون المراد من القديم في كلام ارسطو محض
القديم الواقعي لا يكون العدم الخارجي سابقا على الوجود الخارجي فيكون المراد من الموجود القديم

الموجود الازلي القديم محض الزمان الوجود فيما بين المتكلمات لا يكون مسلما عند افلاطون لانه يثبت
بالشغل المستفيض من حيث قد كان يكون متواترا ان تلامذة افلاطون نقلوا ان افلاطون قال
في كتابه الموعودين وماذا ذكرنا وطبعا ومن ان للعالم مبدءا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع
ما نعت الاسباب الكلية كالقوة الازلية ولم يكن في الوجود رسم ولا طلال الاشكال عند الباريسيجان
ويعبر عنه بالعنصر الاول اشر وهذا الكلام صريح في ان الازلية الوجودية حقيقة كجانبه تعالى وان القول
لا يجمع مع الازلية الوجودية على ما يستفاد من الاحاديث الشريفة الكثيرة الواقعة في كتاب الكافي في الحديث
يعقوب الكليني قدس سره فقد ظهر ان القديم بالمعنى المذكور لا يكون مسلما عند افلاطون فلم
يجمع الرايين وظهر ان توجه الفارابي غير موجه وقول افلاطون التامثل عند الباريسيجان في
والماء لا ان الواجب جل شانه لما كان قاعلا متقدرا وفاعلا لا يكون مسبوقا بالعلم وقد
ثبت ان جميع الصفات الكلية عين ذات جل شانه فيكون علمه تعالى عين ذاته تعالى ايرضا ترتب
عليه الانكشاف ليس الا ذاته البسيطة المحضة من كل وجه فكما ان الصور العلمية للعالمين كحد
تلك الصور تكون ما ترتب عليه الانكشاف في تلك ذات الواجب جل شانه بحضرة ذاته بلامدخلية
اصلا وبلامدخلة قطعا يكون ما ترتب عليه الانكشاف في ذاته ترتب الانكشاف في الذرة في الصور
العلمية بل لا نسبة بين الانكشاف في الذرة ترتب على الصور العلمية وبين الانكشاف في
الذرة ترتب على ذات الواجب جل شانه فلا كان انكشاف جميع الاشياء مترتبا على ذاته جل
شانه بحضرة ذاته دون شئ من ادراكه ومن دون مدخلية شئ قطعا فيقول ان يقال هذا غير محقق
الاعتبار ان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شئ فيقول ان يقال كان في الازل مثال الاشياء
اير المثال الذي يحكم عن الشئ لان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شئ فيكون ذاته جل شانه
حاكيا عن كل شئ حكاية بانه كاشف عن جميع ذاتياته وخواصه وعوارضه وجميع شؤنه واهتمامه
فيكون علمه بكل شئ بجميع ذاته وشؤنه واعتباراته بعد كونه كعلمه به قبل كونه بلا شئ اصلا
فهمذ الاعتبار يكون مثال جميع الاشياء عنده جل شانه في الازل ويكون ذات الواجب جل شانه
عين مثال جميع الاشياء فيقول ان هذا الاعتبار ان الواجب جل شانه عين جميع الاشياء
باعتبار الشهود العلمي والوجود العلمي فالتامثل الذي هو العلم المفصلي التام من جميع الوجوه

كان ازلياً والمعلوم به ذلك العلم يكون حادثاً هذا هو التحقيق الحقيقي بالتحقق لتعديني في بعض معقول
 اخذ طول الاشكال عند الباري سبحانه تعالى وهذا التصحيح جارية المثل المنقولة عن افلاطون لانه لو جلت
 المثل المنقولة عن افلاطون على المعز الذي ذكرناه في المثل يكون امر احق لا يتوجه عليه شيء من المقام
 واما على ما حمل عليه القوم فينتوجه عليها مفادها لا يكون امر احق كما يحسبوا في مقامه وهو قوله وبتأنيده المعز
 الاول معناه ان المثل بالمعز الذي ذكرناه يكون عنده اولاً اي اصلاً اولاً لان اول الظهور للشيء واول
 الشهود لهما هو الظهور العرفي والشهود العلم باعتبار ذات الواجب بقدر ما يخص ذاته المقدسة فاحصل
 الظهور والشهود اولاً لم يكن وجود الاشياء اصلاً لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقاً
 بالظهور والشهود العلمين فكل ان عنده الشهود واصله مقدم على ذلك الشهود كذلك هذا الظهور والشهود
 مقدم على وجود الاشياء وتبين في هذا الاعتبار اطلاق المثل بالمعز الذي ذكرناه عنده اولاً وبالجملة
 العنصر الاول اير الامل الاول لجميع الاشياء هو الواجب حيث ثبته لان الظهور والشهود العلمين
 للشيء ليس الا العلم واللاكتشاف للذين لا يكونان بالمعز للمصدر والعلم واللاكتشاف للذين
 لا يكونان بالمعز المصدر لا يكون ما يتبع منه المعز المصدر لا يكون الا ذات الواجب حيث ثبته
 لان ذاته حيث ثبته بذاته مناط العلم واللاكتشاف في جميع الاشياء فيكون الظهور واللاكتشاف في انا
 بما عين الذات ذات الواجب حيث ثبته فالعنصر الاول والاصل الاول لجميع الاشياء انا هو ذات
 الواجب حيث ثبته وايضا التوجه الذي ذكره الفارابي لا يكون موافقاً للشهود الذي ذكره محمد بن
 عبد الكريم الشيرازي في الملل والنحل لان كلام الفارابي يدل على ان افلاطون ايضا قايلاً بقدم
 كارسطوس خلاف ما بيناه في ذلك وكلام صاحب الملل والنحل يدل على خلاف ذلك لانه قال في كتابه
 ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات القدر والقول بالهلة الاولى انما ظهر بعد
 المعلم الاول لانه خالف القدماء صريحاً وادبع المقالات على قياس تظلماتهم وبرهاناً فنتج عن ذلك
 من كان من تلامذته ومرتحمي القول فيه مثل اسكندر الافردوسي وثاميطيوس وفرغوريوس شراح
 كلام ارسطو وشيخ البيهقي وديوجانس الكلبي والاسكندر الرومي وصنفوا برقت المنسوبة
 الى افلاطون في هذه المسئلة كتباً واورثوها في هذه الشبهات وهرتعة والافلاطون ما ابدوا في
 العالم الا القول بالقدم والمتعصبون لا يبرقون من مذهبهم عند ذكر هذه الشبهات وقال ابن زينا

الناس منطقيين احدهما وحاتي بسبب الاشياء جسمانية مركبة كان اهل زمانه الذين يناطون بها
 وانا دعاه الى ذكر هذه الاقوال مقدّماتهم اياه في من طريق الحكمة والفلسفة في هذه الجهة فوضع كتاباً
 في هذا المعز نظائره من لم يعرف طريقه ففهموا بانه قوله دون روحانية اشهر كلام الشيرازي
 بالفلسفة وقد نقلت بعض كلامه سابقاً اليهم ولا شك في ان كلام الشيرازي صريح في ان المراد من القدم
 الذي هو محذور النزاع ليس الا القدم الازلية وهو صريح في ان غير ارسطو من اساطير الحكماء الذين
 لم يقولوا بازلية وجود العالم بل قالوا بحدوث العالم المقابل للذاتية فخرج كلامه دال على ان الحدوث
 حدوث العالم المقابل للذاتية اجيب بين الحكماء الذين بقوا الذين اهل طين الحكمة ومع ذلك
 لا وجه للجمع الذي ذكره الفارابي في رسالته للشيخ بين الرايين لان ما ذكره انا يكون له وجه لو كان القدم
 الذي نسب الى ارسطو مصادراً عند افلاطون اليهم وليس فليس وما ذكره الشيرازي موهوم لما ذكرنا
 سابقاً ان جميع اهل ملّة الانبياء الذين بقوا والملاحقين اجمعين حدوث العالم وقد ذكرنا سابقاً
 ان سيرة علوم اساطير الحكماء وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء الذين بقوا سلام الله تعالى عليهم
 وليس بينهم نزاع اصلاً واساطير الحكماء لما كانوا اخذوا العلوم والادراكات والمسائل من
 منهم فلا تخالف بينهم اليقين ولذا كما ان الانبياء قاطبة عليهم القلق والسلام حكموا بحدوث العالم
 كذلك اساطير الحكماء الذين بقوا حكموا بحدوث العالم اليقين وقال المحقق الذي في رسالته
 انما خرج العلوم له اني رايت في بعض كتبه الفلسفة وقد نسخ بخط قديم قبل هذا التاريخ بارسع مائة
 سنة لقد عن ارسطو طاليس انه قال لم يبق احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال
 مفسرنا ان عمر بن افلاطون اشهر كلامه وفيما نقله المحقق تامل ما اول فلان ما تقدم مدافع الملل
 والنحل وكتاب الملل والنحل معتد عليه عند العلماء ورجوعهم اليه في معرفة المذاهب واحوالها التفصيلية
 وما ذكره المحقق الدواني كتاب مجهول ومفسره ايضا مجهول فلا يكون محل الاعتماد ولا يصح ان يكون
 له قوة المعارضة لما في الملل والنحل واما ثانياً فلان ذكر الاستدلال من دون التعظيم والاكرام ليس
 من وظيفة الاكرام والحكام العظام فكيف يجوز ان يذكر ارسطو استدلاله العظيم بعنوان ان قال
 كذا مع ان المحقق الدواني ذكر في كتاب الاطلاق له نقلاً عن الشيخ المقتول انه قال في طائفة من
 فوصلت الى العالم المجردات ورايت ارسطو وثبتت عنه وقلت له اير نسبة بين الملل وبين

علم استدلال افلاطون قال ارسلوه في الجواب ان العلم كان سبعين جزءا واحداً من تلك الاجزاء السبعين
عند رتبة الباقية عند استدلال افلاطون وهذا ايضا صريح في انه كان افلاطون عند ارسلوه حكماً الهيكلياً عظيم
ربك يا بحيث لا يتيسر له ان يذكر اسمه بعنوان مشرع لعدم المبالاة بشأنه وبالجملة ما نقله المحقق الذي
ليس محل الاعتقاد ولا اعتماداً على نقله الشهير في الملل والنحل لا يوافق لما عليه الانبياء كما قد سلكه ارسطو
وقد عرفت ان اساطين الحكماء علومهم وادراكاتهم وتحقيقاتهم ومسلّماتهم مأخوذة من الانبياء سلام الله عليهم
فلا وجه لثبوتهم لاسيما انهم المعصومين في الاعتقادات خصوصاً في مثل حدوث العالم الذي هو اجماع بين
جميع الانبياء فلو وقع في عبارات بعض اساطين الحكماء ما هو ظاهر في قدم العالم فلما يجوز الجزم بان مذهبه قدم
العالم بل لا بد منه التاويل والفرق بين الظاهر بحيث يصير كلامه موافقاً لما هو عليه من المعصومين عن الظاهر
والزلل على ما عرفت سابقاً فيجب حمل كلامهم على ما هو صحيح بحيث يرتفع الشك والتمارض بينهم لا على
وجه يلزم منه الشك مع إمكان التوجيه بحيث لا يلزم منه التمازج اصلاً لا على وجه يلزم منه التمازج لهم كما
فعل القاري في رسالته التي بين الرايين على ما عرفت مشروحا والتوجيه الذي نقله الشهير في بعض المعصومين
المتعصبين لكلام ارسطو ليس بكتاب طوحيثا ليس هو بين ان العلم كان كذا في زمانه من امر القياس المركبة من المقدّمات
الذاتية وقد كان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العلم على ما هو قديم او محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة
هل هو خير ام شر وكانوا يتناظرون على كلا الطرفين من كل مسألة منها بقياس ذاتية وقد تبين ارسلوه ليس
ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدّمات المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور بان كان كاذباً
ولا يطلع به الجدل كذبه وبان كان صادقا فيستعمل في الجدل ولهذا في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان
ينسب اليه الاعتقاد بان العلم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب اشتهر كلامه وحاصل كلامه ان ما
ذكره ارسلوه اثبات قدم العالم انما هو لاجل غاية ما يمكن ان يقال في الجدل وتشجيع الاذنان ولان مدار
كلامه على الجدل والذين يتناظرون في زمانه في امر العلم هل هو قديم او محدث فاستدل بالادلة على قدم العلم
استدلالات جدلية لا برأية واعتقادية فلا يعلم من هذه الاستدلالات المذكورة في مقام الجدل انها
برأية واعتقادية له فيجوز ان يكون اعتقاده في امر العالم اعتقاداً بانه الروحاني الذي اخذ العلوم
والادراكات والمبادئ والاعتقادات من معدن الحكمة ومنبع النبوة ابتداء او بواسطة اوبس يظن

تدافع حجة ارسطو في حجة افلاطون وبين ما ذهب اليه ارسلوه اصلاً وكذا الذي نقله بين من ذهب الى
وبين مذهب افلاطون ايضا لان ارسطو ذكر تلك الشهادة في مقام الجدل للعلية على الجدل في زمانه
لان تلك الاستدلالات المذكورة في مقام الجدل استدلالات برأية عنده حتى يلزم ان يكون اعتقاده قدم العالم
كما يتوهم اهل الظاهر من المناظرين في ظاهر كلامه ولم يتفطنوا بقصوده ومرامه فعلى ما ذكرنا تفصيلاً يظهر ان
الجميع بين افلاطون وارسلوه غاية السهولة لان ما ذكره ارسلوه قدم العالم انما هو في مقام الجدل لا
البرهان حتى يلزم منه اعتقاده بقدم العالم بل ان كان الجدل في زمانه شيوعاً ولعل يكون كذا اكثر من قاري
الاذنان وغلبة عليهم ايراد استدلالات جدلية في كتب طوحيثا الذي كان في فن الجدل فان قيل ما ذكره
القاري في جميع بين راي افلاطون وارسلوه حمل ما ذكره ارسلوه في كتب طوحيثا في قدم العالم على الجدل
جعل حدوث بعض حدوث الذات وجعل القدم بعض القدم الذاتية وهو نفس الاحتياج الى المعللة وحدث بالغة
المذكور ثابت كعدم ممكن بالتحقق افلاطون وارسلوه يثبتان في كتاب طوحيثا اساطين الحكماء والقدم بالمعنى المذكور
وهو القدم الذاتية من غير ان يمكن بالتحقق افلاطون وارسلوه يثبتان في كتاب طوحيثا اساطين الحكماء والقدم بالمعنى المذكور
الجميع بين الرايين ويكون اثبات القدم العلم بالمعنى المذكور جديلاً واجعل حدوث بعض حدوث الواقع ارسطو
العدم وعلى وجود المعلول في الخارج وجعل القدم بعض القدم الواقع القابل لحدوث الواقع ارسطو
وجود المعلول بالعدم في الخارج وكذا كون المعلول ارسطو في الوجود فليس توجيه القاري بمبني على جعل القدم والحدوث
المعنيين الاخرين بمراد من غير جعل القدم والحدوث المعنيين الاولين في الجدل توجيه القاري في جميع بين
ارسلوه افلاطون وارسلوه القدم والحدوث بالمعنيين الاخرين ايضا حتى يتم ما ذكرتم ايضا في جميع بين راي افلاطون
وارسلوه القدم والحدوث بالمعنيين الاولين قبلت حمل حدوث الذات وجعل القدم على القدم الذاتية
يكون موجب للجميع بين راي افلاطون وارسلوه لان اثبات حدوث الذات وجعل القدم على القدم الذاتية
يكون مقابلاً للذاتية ولا يجمع معها فالقدم المقابلة لحدوث انما هو بغير الازلية وعدم سبق القدم على
وجود المعلول فالقدم بهذا المعنى منفي عن العلم عند افلاطون كما ان القدم الذاتية ايضا منفي عن العلم عند
افلاطون كما ان القدم الذاتية ايضا منفي عن العلم عند افلاطون كما ان القدم الذاتية ايضا منفي عن العلم عند
منفيين عن العلم عند افلاطون يكونان منفيين عن العلم عند افلاطون فيلزم ان يكون القدم كلاً
معنيين في العلم في الواقع ونفس الامر عند ارسلوه ايضا كما افلاطون فيلزم ان يكون اثبات القدم للعلم

الفصل العنم وعلمه يكون لحوار العقيدة الضمير كبرية من المادة والقوة بالمعنى اللام وقوله وان كل مركبة بعض
 للمحال يجوز ان يكون اشارة الى الوجود البسيط لحيث في عالم الامكان من المجزئات او الماديات لانها
 مركبة وكبرية من غير الماشي وشي فيه وان كان ذلك التحليل في نظرية التبعين والابناء فكل ممكن
 زوج تركيبى ليس البسيط لحيث ان الواجب جبرته وقوله من لا نظام لعدم الخرج التالى على الوجود
 ومنه النظام الوجودى لحيث ان يكون محصل الكلام ان العالم كان معدوماً في الازل ثم صار موجوداً في الازل
 فيصدق ان الواجب جبرته قد صرف العالم من النظام لانظاً لانه لا شك ان العالم اذ كان معدوماً
 في الازل لصدق سبب النظام وترتيب وجود اجزائه عندئذ للازل لان المعدوم مسبب عنه كل شيء حتى
 نفسه واذا صار موجوداً بعد عدمه يكون وجود العالم ذاك النظام باعتبار الترتيب الذي فيه يبين اجزاء العالم
 في سلسلة البدو ويحكم ان يكون مراداً من المادى بالمعنى اللام فيرجع محصل كلامه الى ان كل مركبة
 مفصلة الى الوصف المادى بالمادة الترتيبى المسمى الاول والقوة بالقوة الجسمانية والنوعية فلا محصل
 الا في ديبين ما ذكرنا وما ذكره في الوجود وقوله بانكم لم تسم معناه انكم لم تكونوا موجودين في الازل فبعد ذلك في
 صرح موجودين بالي ديك بقدرته الكاملة ولا تكون بعد ما اوجبتكم بتكونون باقين ابد الكلى لا
 بقولكم بل بقوله الالهية التي هي متصفة بالتمية وقول التمام العنم وبعض الفضلاء المعبرين ر
 في اثبات حدوث العالم وصرح فيها مراراً بان جميع الاجسام سواها كانت فلكية او انية او غيرهما
 انهم حادثا في زمانها ولا يقر انهم شي من النفوس المجردة زماناً بل كاجسام وذكروا هذه الدلائل
 قيات نظرية لحيث لكن ذكر ما مع جوهري يورث الاطراب والاطمين في زمانه وزعمه ان العقول المجردة ليست
 حادثاً بل جميعها ازل ومع ذلك لا يلزم مقدار القدم ولا بأس بان تنتقل هذه الدلائل بعبارة قال في
 او اخر تلك الرسالة بهذه العبارة الفصل الثاني عشر في نحو وجود العقول الفعالة ودفع ما اشتهر من
 الفلاسفة ان لها مدة غير متناهية من الذات الالهية حتى يكون في الوجود قدما فوق واحد واثبات
 ان لا قدیم ذاتاً وزماناً الاله الواحد القهار اعلم ان الباريد جبرته في غاية كبره شئ كان فاعلم كل شئ
 لانه خير من شئ في نفسه اعملاً وكما هو خير من شئ لطيفه وادارة وهذا امر مكررة في جملته العالم عوينة
 وكلية محسوسة ومعقولة ماحية شئ لا اوله عشق وشوق في تزيير الما فوفقه والماء هو شرف منه وبه
 بعض الاشياء لم يمتد معلوم بالقدرة وفي بعضها يعلم بالاستقرا وادوة الكبر يعلم بالحدس الصائب

الاشارة الى ان هذه الدلائل لا يثبت بها ان النفوس المجردة هي التي كانت في زمانها بل هي التي كانت في زمانها

بقر من البرهان وهو ان الوجود مؤثر ولذا لا ينفك عن كمال الوجود واثراً فكل موجود مسافل اذ انصور
 الموجود المعلا فلما هي تبتت في طبيعتها واختياراً وهذا الشوق والطلب لو لم يكن له فائدة وفائدة
 طبيعيتها لكان ارتكازها في الجبيلية والغريزة عبثاً ومبداً معطلاً ولا تعطيل في الوجود كما بين في
 مقامه فقد علم ان لكل سافل امكان الوصول للماهو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط وذلك
 اذ كان في المبدعات واما استعدادي وذلك اذ كان في المكونات ففر الابد اعيت اذ اثبت
 الامكان ووجد المقتضى ورفع المانع حصد المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجد ولا
 في المخرقات لعدم الانفاقات والمزاحات هناك كما في عالم الحركات واما في هذا العالم فالقوا
 وان كانت موجودة الا انها ليست دائمة ولا كثرية لانها من العلل الانشائية الترتيبية
 من الاسباب الذاتية للشيء وقد برهن في مباحث العلل والمعلول في الشفاء وغيره ان
 العلل الانشائية اقلية الوجود ومع قلتها لا يوجد الا في غير الفلكية من هذا العالم واما فيها ف
 الاثنية على مقتضى حالها من الفوز بمقامات الالفة بها فلها الوصول للغايات ثم الغاية للطبيعة
 لحيثية اولاً وبالذات طبيعة جوئية اخرى وكذا الماشي والاشياء في الطبيعة الكلية طبيعة
 عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فذا يقرر هذا فتعلم ان لكل طبيعة حسيه فلكية كانت
 او غير طبيعة اخرى عقلية في العالم الالهى من الصور المخرقة الالهية لانها صوماً في علم الله
 وكانها الترسام افلاطون وشيعة بالمشي الالهية وهر حقائق مقاصد نسبتها لهذه
 الصور الحسية الدائرة ونسبة الاصل للمثال والشيء وانما تكون اصول هذه الاشياء
 من الهالكه الكهانية المتجردة لانها فاعلمها وغايتها وصورتها ايضا لان تلك الاصول هي
 بالفعل وهذه الاخيرة القوة والامكان وهذه كجسود الكوة التجردية ككثرة
 اليها في حيث هي ثم انما تشخص الزمان والاقتضائات منها شيئاً في التمثيل وتقدر الهيا
 وصولاً بعد وصول وتحصل لذاتها منها حصولها حصولاً في التدرج اذ كل صورة عقلية
 سكون وجهها ووجه وصليتها لا يحيط بها الا الله واما في وجود العقل في هراصة الهيا
 متحدة بها اتحاد في الغاية بغايتها عند الوصول واما تلك الصور العقلية والاشياء النورية
 والعلوم الالهية فغير ابد ملحقه لغير علمها وغايتها ملحقه كمال بارها ومبدعها لم ترجع

لا ذواتها طرفين عند لان الممكن ان لا يفرق الفعالية والقصور لا يباين التمام في ابد مستملكة
 الذات في ذات الجيب الاول لا فرق بينهم وبين جيبهم كما ورد في لجز القدس ولا مجال لهم في الدانية والغير
 واما البديع فهو فليسوا منهم ولا من غيرهم والما وقع منهم الباب والانية في الكبر منهم سجود وركوع
 اشهر كلامه ويتوجه عليهم الجاث كثيرة لكن مكسور لبعضها الاول ان قوله ان لما لم يرد غير الذات
 الالهية تنقل عن ان ترمد العقول عن ترمد الواجب جبرث نه وجود ما عين وجود الواجب جبرث نه كما هو
 ومرتج به الفهم لانه لو لم يكن وجود العقول عين وجود الواجب لكان يكون للعقول وجودا غير وجود الواجب
 يكون وجودا سرديا كوجود الواجب جبرث نه يلزم بقدر القدر ما وبما شئنا ولكي لا نخرج بان تقدم القدر
 باطل فيجب عليه ان تكلم في العقول الفعالة ان كانت له لية لكن وجود ما عين وجود الواجب جبرث نه لئلا
 يلزم بقدر القدر فيكون ليرتد العقول عين ليرتد الذات الالهية وليست الذات الالهية عين ليرتد
 الذات الالهية وليست الذات الالهية عين ليرتد الذات الالهية وجود العقول عين وجود الذات
 الالهية وجود الذات الالهية عين وجود العقول الفعالة وهذا القول يلزم منه مخالفة الشرع والعقل جميعا
 اما الشرع فظاهر لانه لا توقف لاحد من اهل الاسلام في فرضه قال بان وجود الممكن بالذات عين وجود الممكن بالذات
 عين وجود الواجب بالذات لان وجود الواجب بالذات لا غلة له فذا كان الممكن بالذات عين وجود الواجب
 بالذات يلزم ان يكون الممكن بالذات موجودا بوجوده لعل له فيلزم ان يكون الممكن بالذات موجودا ولا
 غلة لوجوده فيلزم ان لا يكون بالذات ولكل ان الممكن بالذات محقق في وجوده وعدمه لا الغير فيكون
 موجودا ممكن بالذات وجودا بالذات وجودا محققا ووجودا معلولا ولا يلزم له ان يكون موجودا بوجوده غير
 محقق وغير معلول لانه اذا كان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات فيكون الممكن بالذات
 موجودا بوجود الواجب الذي لا يكون محققا ومعلولا وكذا موجودا بالوجود الواجب يكون واجبا بالذات
 فيقع حينئذ لهذا الممكن الذي يكون موجودا بالوجود الواجب ان يقول في حالة الشعور بوجوده ان واجب الوجود
 بالذات وان الله كما افترض المنصور للحاج جميع اهل الاسلام كفرة واقتول بقوله واما العقول فلكل حال
 في الوجود لا يتصور الا بين الكلي وجبرث ذلك الكلي لان الموجود بوجوده جزئية ولا يلزم الاتي في الوجود
 الامور الجزئية لانه قد ثبت بالبرهان ان لا يلزم اتى الاثنين المميزين المتباينين في الوجود ولا يلزم انهم
 ان يكون الحقيق المتبينة متحدة الوجود وموجودة بوجود واحد حقيقة لان الفرق هو ظاهر

ولا شك ان الواجب بالذات ليست حقيقة حقيقة كلية بحيث يكون العقول من رتبة
 تحتها ليتصور اتحادها في الوجود وكذا العقد ليس حقيقة كلية بحيث يكون الواجب بالذات
 من رتبة تحتها ليتصور اتحادها في الوجود واذا لم يكن احدهما كلي والآخر جزئي ذلك الكلي فكيف

بسم الله الرحمن الرحيم
 سبب مقبول است از در آفرین کار است چنانچه که استنادهای عالم را مطالع النوار
 نجوم فی مکینه خود حجت افنده عرفای بزرگوار را بجا هر مدافع هر روز فتنه معارف
 علیه خود است از در زدن کاینات بر اقرار الوهیت نصیحت مطلق و هر فرد
 از افراد موجودات بر ربوبیتش که است صادق دانش از تجدید و تمثیل مبراه و صفات
 از تشبیه و تجل معنیه من خالق لیس که نشود و هو عیال کرشمه فیدر و صلوات بر پیغمبر
 و تحیات به نهایت بر پیغمبر که ششمه ابوان رست و مرکز دایره جلالت و قطب فلک
 شرف است و بر عزت خیارش که ساطع نباء اسلام و هدایه در اسلام اند
 خصوصاً بر و صواب بن عم او که خطیب منبر سلونی و وارث مرتبه ناریت صلوات
 علیه و علیهم جمیع **بعد** چنین گوید که آرزو مند فیوضت خدای باقی مود برین
 ابد در الزامه ادر که الله از این روح الیه الی الی الی که چون جمع از خوان صفاء و خللاق و فای
 خصم الله یخیر العطا در نزد حقیر عیال تغییر کلام الله بلید شتعال در شتد و اگر چه
 این علم شریف احتیاج تمام بموقوف و وجه تشبیه استعارات که اهم و اودق میباشد
 علم بیایست و در انت از این بعضی غرض نموند که از جمله این رساله
 جمع نماید که مشتمل باشد بر وجه تشبیه و استعارات بخوبی که خلاصه باشد از آنچه قوم در
 کرده اند نباء علی ذلک این بعضی با عدم استطاعت اجابته لما نولم و انکاحاً حاکماً
 لهم این ساله را باینکه نمود و از آن سبب است الی این نمود امید که نفع و بکافه طالبین

عبد الحق

عاید شود و این ساله مرتب است بر یک مقدمه و پنج فصل و یک فائمه اما مقدمه در بیان
 توفیق هر یک از تشبیه و استعاره و چهار فصل و کتابیه و فرقی میان آنها و اما **فصل اول**
 در بیان بعضی از اقسام تشبیه و پنجاه و یک **فصل دوم** در بیان اقسام مجاز و سی **فصل سوم**
 در بیان اقسام کنایه **فصل چهارم** در بیان اقسام استعاره و غیر هر یک **فصل پنجم** در بیان برخی
 توفیق و متوقفه و اختلافی که در بعضی از مواضع استعاره و تشبیه شده است و بیان آنچه
 حجت **فائمه** در ذکر بعضی از محبت بدیهه است **مقدمه** در توفیق تفریق بدیهه
 تشبیه و در لغت عبارت است از آنچه دلالت کند بر مشارکت امری با امری دیگر در معنی
 و امر اول تشبیه گویند و در ثانی تشبیه به و آن معنی را وجه تشبیه و در اصطلاح علمای
 مشار که مذکور است بخوبی که بر وجه استعاره باشد و استعاره عبارت است از تشبیه به وجه
 از جهت مبالغه و تشبیه منکر است و تشبیه و معنی تشبیه به استعاره منته خوانند و معنی
 تشبیه را مستعار خوانند و لفظ تشبیه به را مستعار خوانند و آنچه قصد شده است
 که تشبیه و تشبیه به در این مکرر باشد از این جامع مینامند همچنانکه در تشبیه از وجه تشبیه
 مثلاً در مثال تشبیه المینه اظهار نامه استعاره میکند است با تشبیه تشبیه کرده است
 بسبب حقیر سبب یعنی ماصدق آن که تشبیه است مستعار منته است و حقیقه مکرر یعنی
 ماصدق آن که تشبیه است مستعار له است و لفظ سبب مستعار است باعتبار اینکه لفظ
 غیر له لیس است که از تشبیه به عبارت شده است از برای تشبیه و هلاک کردن تشبیه
 میان تشبیه و سبب جامع است و حقیقه فرقی میان تشبیه و تشبیه است که در استعاره باید

فصول

که مطلقا شمارش شبهه نیست زیرا که کلام بخیر باشد که هرگاه مستعار له که منتهی است
و اگر شود ممکن باشد که از آن هر یک از منقول عنه و منقول الیه اراده شود اگر دلت
عالمیه یا فخر کلام نمی بود که مقصود واحد باشد و ممکن نیست که کلام را حمل نمود بر آنکه
غرض اثبات شبهه است از برای شبهه مثلاً در مثال مذکور مطلقا دلالتی نیست
بر این که مقصود اثبات شباهت است از شبهه به که سبع است از برای شبهه که منتهی است
بلکه کلام ازین دلالته محال است و اگر قرینه نمی بود میتوانست که از منتهی هر یک از
معنی مرکب که منقول الیه است معنی سبع را که منقول عنه است ایراد نمود لیکن سبب
قرینه اراد واحد است و بیان اثبات شباهت مطلقا مفهوم نمیشود و همچنین
است حکم هرگاه مستعار له مطلقا ذکر نشود بلکه مستعار منه مذکور نشود و بخلاف شبهه
باید ازین اثبات شباهت مذکور مفهوم شود یا بر سبیل تصریح بجهان که هرگاه
ادوات شبهه که کاف و کان و مثل و نحو و آنچه مثال اینها باشد که مذکور شد مثل زید
کالا یا کاسه بخذف زید باعتبار دلاله قرینه بران و در شبهه بودن این قسم
حذف نیست یا بر سبیل شمار و تلویح و این در صورتیست که ادوات شبهه حذف شده
باشد و شبهه را جز شبهه یا آنچه در حکم خبر است کرده باشد مثل زید است و گاه است
که درین قسم شبهه را حذف میکنند مثل قوله تمام هم یکم که مبتدا در اینجا حذف شده است
در هم صم و هیچ و مثل این قسم تلویحی داخل در شبهه است بنا بر مذهب حق و از آنجا
بیان می نمایند و اگر چه بعضی از آنرا مستعاره شمرده اند لیکن اصح آنست که داخل در شبهه است

زیرا که

زیرا که هرگاه ما بگوئیم زید است از نظر این کلام معلوم میشود که ما اثبات معنی است از برای
زید کرده ایم و شکی نیست که این بر سبیل حقیقت محال است پس باید مطلقا از این اثبات
شباهت است از برای زید باشد پس رسد در اینجا ذکر شده است از جهت اثبات
پس این مثال از جمله شبهه است نه مستعاره و نفس علمه مثاله و بالجملة ملخص فرق بین
شبهه و مستعاره آنست که شبهه امر است اضافی پس قضا و طرفین را میبکشد که منتهی
شبهه به باشد بخلاف مستعاره که قضا او را امر را میبکشد بلکه اسم جزیرا و مطلقا بر چیزی
دیگر میگوئیم به سبب قوه مشابهه و در میان این دو چیز مثلاً هرگاه بگوئیم زید است
و الحام غیر از زید خبر دیگر را ذکر نموده ایم تا آنرا شبهه کنیم بلکه اسم رسد را مطلقا
بر مردی کرده ایم بسبب شباهت ایشان در شجاعت پس هر مشابهه قور شود در میان
دو چیز به چشمه که در میان مردم معلوم باشد و شبهه کمال قریب به شبهه به و شبهه به دیگر
تصحیح به شبهه صحیح است بلکه باید اطلاق کرد اسم شبهه به را بر شبهه از غیر احتیاج به
به تصریح و شبهه تا مستعاره باشد مثلاً چون شباهت علم و ایمان بنور و شباهت جلال
و کفر بظلمت قوتیست و در میان مردم موجود است پس احتیاج نیست که بگوئیم العلم
کالغور یا الجهل کالظلمه بلکه هر یک از نور و ظلمت را میگوئیم و از آن علم و جهل را اراده
میکنیم تا مستعاره باشد و اما هرگاه مشابهه خفی باشد بنحویکه جمهور مردم نتوانند آنرا
ادراک کنند در این صورت باید تصریح به شبهه نمود و مستعاره محسن نیست زیرا که
از جمله الفاخر خواهند بود مثلاً هرگاه بگوئیم المومنین کالحجج عواهد بود و اما هرگاه بگوئیم

را بجز او غرض از آن مؤخر باشد قبح خواهد بود و از جمله الفاظ شمرده خواهد شد تا
بجای عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع که آن و فرق آن از تشبیه است
 زیرا که تشبیه از جمله مجاز نیست باعتبار اینکه تشبیه ادانه چند دارد که من حیث الوجود
 و لایله بر تشبیه میکند پس هرگاه آن اداه ذکر شود و لایله اینها بر تشبیه بر سبیل حقیقت
 خواهد بود و هیچ یک از طرفین هم در غیر موضع که خود استعمال شده خواهند بود مثلاً
 هرگاه بگویند فلان کلاس هیچک از اداه طرفین تشبیه نقل از موضوع که همان خود شده
 خواهند بود بلکه هر یک در معنی اصلی خود استعمال شده اند و همچنین است حکم در تشبیه محذ
 ف الاداه و هیچ مجازی هم در آن تشبیه نیست نه لفظی و نه تلویحی و فرق میان مجاز
 و استعاره آنست که مجاز لفظی است عام و شامل است هر یک از استعاره و مجاز
 مرسل را و فرق میان استعاره و مجاز مرسل آنست که در استعاره باید علقه صحیح
 باشد به غیر متشابه معنی مجازی و محقق و در مجاز مرسل علقه متشابه معنی حقیقی و مجازی
 نیست بلکه علقه قریب از امور است که اشکال در فصل دریم مذکور خواهد شد و این
 قسم از مجاز را مرسل مینامند باعتبار اینکه ارسال در آن معنی اطلاق است و این قسم
 مجاز مطلق است از قیدی که در استعاره مانده است زیرا که استعاره معیّن است
 با دعار اینک تشبیه از جنس تشبیه است و مجاز مرسل از جنس تشبیه مطلق است و محققان
 که این فرق بنویسند مذکور شد معجز است در نزد علمای عربیه اما اصولیان استعاره
 بر هر مجاز اطلاق میکنند و اگر چه مجاز مرسل باشد فلا تغفل و کما هر علمای عربیه

اطلاق میکنند استعاره را بر لفظ که استعمال شده باشد در معنی که آن معنی را تشبیه
 یعنی اصل آن لفظ کرده باشند هرگاه بگویند رایت اسد ایمری طلاق استعاره بر
 اسد میکند باعتبار اینکه ابتدای استعمال شده است و در حدیثی که تشبیه کرده اند
 آنرا بچوآن مقرر است **اما کنایه** بر دو معنی طلاق میشود یکی بر معنی مصدری که فعل مکمل
 است و آن عبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم با جواز اراده ملزوم ایضا و دیگر
 اطلاق کنایه است بر نفس لفظ همچنانکه میگویند کنایه عبارت است از لفظی که از آن
 اراده شود لازم معنی آن با جواز اراده اصل آن معنی آن ایضا مثلاً هرگاه کسی
 بگوید فلان طویل النجاد یعنی فلان بلند بنمیر او بلند است یا کثیر اهرامه و القدر
 یعنی خاکتر و یک اوب است و غرض منکلم معنی اصل این دو لفظ خواهد بود
 بلکه مقصود اول لازم معنی این لفظ است که طول قامت و کثرت اطعام باشد بطراره
 معنی اصل هم جایز است پس بنا بر طلاق اول کنایه عبارت است از ذکر لفظ مذکور
 و اراده مذکوره و بنا بر اطلاق دریم عبارت است از لفظ مذکور و فرق آن با
 مجاز که شامل استعاره و مجاز مرسل هر دو است آنست که در کنایه جایز است اراده
 معنی اصل که ملزوم است بخلاف مجاز که در آن معنی اصل که حقیقه باشد نمیتوان
 اراده نمود باعتبار وجود قریبه که معاند است با معنی حقیقی دارد و لصاً در کتاب
 استعمال لفظ در غیر موضوع که آن شده است بلکه لفظ در معنی موضوع که خود
 استعمال شده است مگر اینکه منکلم اراده لازم آن معنی را کرده است بلکه مادر

و معلوم است که از آنکه حجاب منقور و ممکن در ذات لیل و شمس نیست بلکه نسبت به
 و مخفی ماند که وجه شبهه از طریق دیگر هم منقسم میشود زیرا که با مفود است همچنانکه
 در امثل سابقه مذکور شد یا مرکب است اینجا که شاعر گفته است و قد لاج فی البیض
 لربما کما تر کعنفود ملاجسته من نور ایضه یحقق که ظاهر شد در وجه تریا مثل خوشه
 انکور ملاجی در وقتی که شکوفه آن شکفته شود غرض شاعر تشبیه تریا است بعنفود
 در چند چیز یکی در مقدار مخصوص یعنی مجموع مقداری که تریا دارد در طول و عرض مثل
 مجموع مقدار عنفود است در طول و عرض و دیگر اجزای مخصوصه یعنی اجزای سبزه
 ابیض که در تریا است مثل اجزاء عنفود است و دیگری در کیفیت مخصوصه یعنی کیفیت
 که در تریا است از تقارن و تقارب اجزاء بر نحو خاص مثل کیفیت است که در عنفود
 پس وجه شبهه مفودیت در اینجا بلکه مرکب است از چند جز **و تقسیم** با اعتبار از
 است و کیفیت این تقسیم در مقدمه اول معلوم شد زیرا که اشاره با داده تشبیه
 و اشاره شد که در تشبیه داده مذکور میباشد یا مخدوف و مثال هر یک مذکور شد
 و کاهست که بعضی داده فعلی مذکور میشود که مشعوب به تشبیه علمت بنیاد است
 یا حبت بنیاد است **و تقسیم چهارم** با اعتبار غرض تشبیه است و کیفیت این تقسیم باین
 نحو است که غرض و فایده تشبیه با عاید است تشبیه و این غالب است با عاید است
 بمشبه به و اول که غرض عاید تشبیه است بر چهار وجه باشد اول آنکه مطلوب بیان
 امکان وجه تشبیه باشد مثل قول شاعر گفته است فان تقف الانام و در

فان الملك

فان الملك بعض من النوال یعنی اگر تو تقف داری بر همه مردم و بالاتری از جمیع
 و حال آنکه در این تشبیه با اعتبار اینکه ملک هم جمله خون است و غرض
 این تشبیه که محمود کجای تقف دارد بر مردم که میان او و مردم علامت است
 و چون این در ظاهر محال است زیرا که نمیشود اندک که شخص از فضا و کجالات کجای
 برسد که از نوع خود بیرون برود و لهذا شاعر از بر این اثبات دعوی خود را بر
 متک کرده در اینکه ملک اگر چه در اصل از جمله خون است لیکن از حقیقت خود
 بیرون رفته است پس در اینجا غرض بیان امکان وجود تشبیه است و مخفی است که
 تشبیه در این شعر تشبیه صمیمی است زیرا که در آن دلالت صریح بر تشبیه نیست و دوم
 آنکه مطلوب بیان حال تشبیه باشد اینجا که هر گاه جامه بیامد دیگر تشبیه شود و در
 یعنی هر گاه رنگ تشبیه به معلوم باشد و رنگ تشبیه معلوم نباشد سیم آنکه مطلوب
 کینه و مقدار حال تشبیه باشد یعنی معلوم باشد که تشبیه منصف بطلان حال و صفت
 لیکن معلوم نباشد که قدر آن صفت چه حد است لهذا در تشبیه قدر آن بیان شود
 اینجا که هر گاه جامه بسیار تشبیه بعراب کنیم در مقدار سواد چهارم آنکه مطلوب
 باشد که حال تشبیه را واضح و متقو در نفس سامع کنیم یعنی حال تشبیه امری معنوی باشد
 و انرا بمجوسی کنیم تا قریب بفهم سامع شود مثل آنکه تشبیه کنیم کسی را که سر عین کند
 یکی که بر آب چری نوب و در کتب مبسوطه بعضی دیگر از وجوه مذکوره است لیکن
 عمده وجوه همین است که ما ذکر کردیم و نافی که غرض عاید تشبیه باشد در صورت تشبیه

که مشکلم جزو را که در وجه شبهه را بد است شبهه قرار بد و جزو را که ناقص است در وجه
بر شبهه به قرار بد و مقصود او ابهام باشد بر اینکه شبهه به ناقص است
از شبهه را بد و غرض او تعظیم شأن ناقص باشد مثل آنکه کسی شبهه کند قرار بد است
شخص و غرض او ادعای این باشد که صورت بنور و جبار بد است از فقر **نقص**
با غرض نفس شبهه است و این قسم بر دو طریق است طریق اول که بعضی شبهه عکس آن جایز است
یعنی آنکه جایز است شبهه به را شبهه و شبهه را شبهه به قرار بدیم و در بعضی عکس جایز نیست
اما آنچه عکس در آن جایز است هر شبهه است که غرض از وجه میانهم جزو باشد در اکثر احوال
در معنی از معانی و مقصود الحاق ناقص بر اید باشد مثل الصبح کفره الغرض که در اینجا
مقصود تشبیح است بغیره فرض در ظهور بیاض در سواد یا کمتر بودن بیاض یعنی همچنانکه
غیره فرض مثل بر سفیدی در سیاه که سفیدی کمتر است از سیاهی همچنین جمیع مثل است
بر آن و مقصود مبالغه در ضیاء جمیع نیست بلکه مقصود بیان جمیع کردن صحیح و غیره فرض است
در معنی مذکور لکن عکس آنم که غیره الغرض کالصبح جایز است و اما آنچه عکس آن جایز نیست
شبهه که مقصود در آن الحاق ناقص بر اید باشد بر سبیل مبالغه در اثبات حکم از برای
ناقص یعنی شبهه در وجه شبهه ناقص باشد از شبهه به و مقصود این باشد که بر سبیل مبالغه
از برای ناقص ثابت کنیم بخوبی که با مثل را اند است که شبهه باشد مثل وجه فلا کالشمس
مقصود مبالغه در حسن و تلا لا روی فلان است یعنی روبرو او بیکه مثلا لا و با ضافت
شمس است و در اینجا عکس جایز نیست زیرا که عکس منافات مبالغه دارد و طریق دوم **نقص**
بشرط

شبهه است که در اکثر شبهه است شبهه امری می شود یا امری دیگر یا چند امری بچند امری دیگر و وجه
شبهه در هر یک یا مفرد است یا مرکب همچنانکه مذکور شد و گاه هر شبهه منزه می باشد از
چند امر که بعضی مفید و بعضی دیگر اند یعنی هستی که انزعاع میشود از چند جزو شبهه به و دیگر
که منزعاع از چند جزو دیگر باشد کقولہ مثل الدین حملو النور ثم لم یجلو و ما کمل
الحمار یجل اسفا اما که در اینجا هستی که انزعاع شده است از برود داشتن بهود نوری
و ایا وجود عمل نکردن باز شبهه شده است یعنی که انزعاع شود از برود داشتن حمار کتب
و این قسم از شبهه یعنی تشبیح منزعاع را تمثیل مینمایند و فرق آن از شبهه که طرفین آن یا وجه
شبهه آن هر دو مرکب باشد ظاهر است زیرا که در شبهه مرکب الطرفین و تشبیحی که وجه
شبهه آن مرکب باشد هستی تشبیحی نیست و دیگر شده است بلکه چند امر بچند امر دیگر تشبیح
شده است و فرق میان چند امر یا امری که مرکب از چند امر باشد با هستی که امر تنها
ای است ظاهر است و مخفی نیست که تمثیل کالهر بر سبیل تشبیح است هر گاه ادوات شبهه در آن
موجود باشد همچنانکه مذکور شد و کالهر بر سبیل استعاره می باشد هر گاه ادوات شبهه در آن
نباشد مثل آنکه کسی شخص که متروک در امری باشد بگوید اما ک تقدم رجلا و تو حرا
آخری که در اینجا هستی منزعاع از شخص متروک در امری تشبیح شده است یعنی تشبیح
از شخص دیگر تشبیح پای خود را پیش و مرتبه دیگر پس بگذارد و لیکن چون ادوات تشبیح در
نبشت تشبیح صحیح باشد و شعاع تشبیح هم در آن نیست لکن انزعاع استعاره
تمثیلیه میگویند **فصل دوم** در قسام مجاز مرسل بدانکه چون مجاز استعمال لفظ است در

در غیر موضوع که خود کند باید این بحال بسبب علقه باشد و باید که از علماء عربیہ رسد
باشد و بخوبی نکرده باشند و اضاف علقه که از ایشان رسیده است بیست پنج ضف است
لندا اجماعا بر سلیم است پنج قسم منقسم میشود لیکن بعضی از آنها قلیل الدوران در محاد
است قوم است لندا اما در اینجا بدو قسم که کثیر الدوران است گفتا میگویم **اول**
نسبه کل بسبب جزء مثل نسبه ثانی بر قبه **دوم** عکس او مثل نسبه ثانی با صانع
سیم نسبه بسبب سبب چون سبب چهار قسم است لندا برین قسم از مجاز هم
بچهار قسم منقسم میشود **اول** نسبه بسبب سبب فاعلی مثل نسبه رؤیت بنظر که
عبارت است از تعلیب صفة و علة فاعله رؤیت است چنانکه میگویند نظرت و
مطلوب رؤیت است **دوم** نسبه بسبب بسبب غائی مثل نسبه علم بفلاح غایب
اینکه فلاح علقه غائی علم است **سیم** نسبه بسبب بسبب صوری مثل نسبه
قدرت و نعمت برید که بد سبب صوری قدرت و نعمت است **چهارم** نسبه بسبب بسبب
سبب وی مثل نسبه خیر بخیر که سبب وی است و ازین قبل است سئل الوادی
چهارم از اضاف علقه حجاز عکس سیم ایضا نسبه بسبب بسبب نسبه
مرض شد بد موت و نسبه غایت بلیات و ازین قسم هم چهار قسم منقسم میشود و مثال
هر یک ظاهر است **پنجم** نسبه حال بسبب محذور آن مثل نسبه شخص بسبب مجلس آن
همچنانکه میگویند سلام علی المجلس السامی و مراد از مجلس محذور آن شخص است
که حلول در آن محل نموده است **ششم** عکس آن مثل نسبه جنت که محل رحمت است بر جنت

هفتم

هفتم نسبه شئ در رسم مایه مثل نسبه شئ بخیر **هشتم** نسبه شئ بر سبب آن شئ
مثل نسبه کلام بلبان نحو قوله لا و جعل لی لسان صدق فی الاخرین ای ذکر
جملا **نهم** نسبه شئ بر سبب مجاوران مثل نسبه مراده که ظرف است بر آوید
که شریک است حامل مراده است **دهم** نسبه شئ بر سبب متبقی بعد از زوال متبقی منه
از آن مثل شخص که فارغ از ضرب شده باشد بضارب نسبه درختی که صاحب میوه باشد
اما قبل ازین میوه داده باشد بمشتر **فصل سیم** در قیام کنایه چون معلوم شد که کنایه
بمعبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم پس میگویم برین بر قسم است **اول**
اینکه ذکر ضعیف شود و از آن متقل بموصوف آن بشویم مثل اینکه گفته شود بجای مع
و از آن اراده قلوب شود زیرا که محل حقد ضعیف است از صفات قلوب و از آن
اراده قلوب شده است که موصوف است و ازین قسم است هرگاه گفته شود ریح
مستوی القامه عرض الله طفا روان از آن اراده شود و در این قسم شرط است
که صفت مختص باشد بموصوفی که مکن عنه است که اگر مختص نباشد انتقال
لازم نمی آید و هم است که ذکر ضعیف نشود و کنایه از ضعیف دیگر باشد همچنانکه طویل
النجاد گفته شود و کنایه باشد از طویل القامه و بیان این مثال در مقدمه مذ
کور شد **سیم** آنکه اشارت کنیم معنی از معانی از برای شئ و مطلوب اشارت آن
از برای شئ دیگر باشد لیکن شئ اول از منعلقات شئ ثانی باشد بنحوی که از آن
متقل باشد ثانی بشویم همچنانکه شاعری گفته است ان السما حرة والمروة والندی

فی قبه ضربت علی ابن الحنفیه که در اینجا مطلقاً ثبات مذکوره از برای
 این خرج است لیکن از برای قبه که از متعلقات اوست اثبات شده است
 و از داده ثبات از برای او شده است و ازین قبل است المجد بن ثوبیه
 و الکرم بن بریده و مخفی غانده که در دو قسم آخر کاه هر موصوف مذکور میباشد
 همچنانکه مذکور شد و کاه هر مذکور غرض است مثل اینکه کسی در باره شخص که ازین
 مردم برسد بگوید المسلم من سلم المسلمون من لسانه و یدله که این کلام
 کنایه است از نفر اسلام از مودی با وجود اینکه او مذکور نیست و ازین قبل مثله
 بسیار است در مخا و در است **فصل چهارم** در قسم استعاره و بیان هر یک
 استعاره بچند عبارت تقسیم میشود و تقسیم اول باعتبار طرفین است که متعارف
 و متعارف باشد و بیان عبارت استعاره بر دو قسم است اول فاقیه و آن است
 که ممکن باشد طرفین در یک خبر جمع شوند مثل قوله افمن کان مینا فاجیناه
 که در اینجا استعاره است اجبار از معنی اصل آن که زنده کردن باشد از برای پدر
 پس معنی اصل آن متعارف شده است و هدایت متعارف است و شک نیست که
 جمع معنی اصل که متعارف است و هدایت که متعارف است در یک خبر ممکن
 است و دوم عبادیه است و آن است که طرفین که متعارف شده و متعارف باشند
 در شتر واحد جمع نشوند مثل آنکه استعاره شود اسم میت از برای عاخر که در اینجا
 معنی اصلی میت که متعارف است با عاخر که متعارف است جمع نمیشود و در شتر

و الله اعلم

واحد و مخفی غانده که استعاره عبادیه بر اسم است اول آنکه متعارف شده با
 جمع نشود لیکن احدها ضد دیگری یا نقیض دیگر نباشد همچنانکه مذکور شد و دوم
 آنکه متعارف ضد متعارف نباشد یا نقیض آن نباشد و باعث بر این استعاره
 نهیم باشد مثل قوله فیشرهم بعد الذلیم که در اینجا استعاره شده است ثبات
 از برای انداز که ضد است باعتبار نهیم و این را استعاره نمیکویند پس آنکه
 متعارف ضد یا نقیض متعارف نباشد و باعث بر این ظرفیت یا استعاره باشد
 و این را استعاره تملیحیه میگویند مثل آنکه استعاره شود از برای جبان را که
 شود از است بر سبیل ظرفیت یا کسره تقسیم دوم عبارت متعارف است که لفظ
 مشابه باشد و بیان عبارت استعاره نیز در قسم است اول اصلیه و آن است که لفظ
 متعارف اسم جنس باشد مثل لفظ اسد هرگاه استعاره شود از برای اسب جمل شجاع
 و مثل قتل هرگاه استعاره شود از برای اسب شجاع و دوم تبعیه و آن است که لفظ
 متعارف فعل باشد یا آنچه مشتق از فعل باشد مثل رسم فاعل و مفعول و ضمه
 و افعال تفضیل و رسم مکان و زمان و الیه یا حرف باشد و از فعل و آنچه مشتق
 از آن تشبیه در معنی مصدر شده است که متعارف است لیکن بعد از تشبیه مصدر به
 مصدر مشتق میشود از آن فعل بر از آن حیثیت که معنی مصدر در معنی مصدر تشبیه شده است
 استعاره است و جمله است و از آن حیثیت که فعل استعاره از برای فاعل دیگر شده است
 استعاره تبعیه است و در حرف تشبیه در متعلق بجه این شده و متعلق معنی حرف

غایب

تملیحیه

تملیحیه

در خبری است که بال تعبیر از معانی حروف میشود مثل اینکه گفته شود دفعه غیر ابتدا است
و دفعه طرفیه است معنی لام تعلیل است مثال فعلی فشرهم بعد از الیم که در
اینجا ثابت است تشبیه با نذر شده است و بعد از آن فعل از اینها مشتق شده است
و مثال مشتق از فعلی آنکه استعاره است لفظ قاتل از رازر ضارب اللفظ مقتول
از رازر صریح اللفظ مقتول از رازر صریح اللفظ مقتول باقی مشتقات ظاهر است مثال
حرف نحو قوله ثم فالتقط آل فرعون لیکون لهم عدو و ضراب پس برداشت ال
فرعون موسی را تا بگوید باشد از برای ایشان دشمن و اندوه و کیفیت مستعار بودن
حرف در اینجا باین نحو است که لام در لیکون موضوع است از رازر تعلیل معنی ما بعد
لام علت غایبه ما قبل است پس لازم می آید که عداوت و خون غایبه التقاط
موسی باشد و ظاهر است که این خلاف واقع است زیرا که علت غایبه است که باعث
فاعل باشد بر فعل و ظاهر است که باعث از برای آل فرعون بر التقاط موسی باشد
که بایشان دشمن شد بلکه عرض ایشان پس بگوید که باین جهت باشد و از برای فرزند
فرا گیرند پس مطلوب از آیه این است که نتیجه و غیر التقاط عداوت و خون باشد
لیکن این معنی با دخول لام که موضوع است از رازر دلالت بر ترتیب علت غایه
مناسبت ندارد پس در اینجا تشبیه شده است ترتیب عداوت و خون بر التقاط
بر ترتیب علت غایبه التقاط محبت باشد بر التقاط پس در اینجا تشبیه و رفع شده است
در علت غایه متعلق معنی لام است و بتبعیه از آن لام که موضوع است از رازر دلالت

از آن

بر ترتیب علت غایه استعمال در تشبیه شده است بر سبیل استعاره بتبعیه و محققاناد که استعمال
بتبعیه سبب باین است که استعاره تشبیه مخلوط است و تشبیه قضا
میکند که تشبیه و تشبیه به موصوف باشد بوجه تشبیه و اصل در موصوف تشبیه امر نیست
محقق باشد و هیچیک از فعل و مشتقات آن و حرف چنین نیستند پس تشبیه در اینجا بتبعیت
احدی دیگر است که آن مستحق است که معنی مصدر ماح و متعلق معنی حرف باشد
نقش سیم باعتبار جامع است و باین اعتبار استعاره بر هر قسم است اول عایت
و آن است که جامع امر را باشد ظاهر و بنحوی که بر عوام هم ظاهر باشد مثل روایت است از هر که اکثر
مردم را در آن میکند جامع و درین مثال شجاعت است **دوم خاصیت** و آن است که جامع اثر
بر اکثر مردم ظاهر باشد بلکه در آن آن منحصراً خاص باشد مثل اینکه استعاره شود بعضی القفا
از رازر آیه و جامع که بلا است باشد ظاهر از رازر عوام نیست بلکه عین خاص میدارند
که عرض قضا و ال بر بلا است **نقش چهارم** باعتبار مستعار له و مستعار منه و جامع است
است و باین اعتبار استعاره بر شش قسم است اول آنکه هر یک از طرفین که مستعار له
مستعار منه باشد حسی باشد و جامع هم حسی باشد مثل آنکه استعاره شود فرس از رازر
صورت فرس که متعوض بر جدار باشد باعتبار جامع شکل و گفته شود مهاد فرس مستعار له
صورت متعوضه است مستعار منه فرس و جامع شکل است هر سه حسی اند و دوم آنکه هر یک
از طرفین حسی باشد و جامع امر عقلا باشد مثل روایت مهاد فرس که درین مثال مستعار له
که آن باشد مستعار منه که حیوان متعوض باشد هر سه حسی اند و جامع که شجاعت است امر عقلا است

عایت

خاصیت

سیم آنکه طرفین حس بشوند و جامع مرکب باشد از دو جزو که یکی جزو حس باشد و جزو دیگر عقیقه
مثل اینکه تشبیه شود به شمس در حسن طلوع که حس است و در بنا به شمس که عقیقه است
چهارم آنکه طرفین و جامع هر سه عقیقه باشند مثل قوله لعل من عقیقه من مرقدنا که درین
آنکه استعاره شده است را فاد که نوم باشد از برای فوت و جامع عدم ظهور خارجیه است
و هر یک از این سه امر عقیقه اند که کس طاهره ادراک نمیشوند و محققانند که کسی در اینجا توهم
نکند که در آیه استعاره شده است مرقد که محل نوم باشد از برای قبر پس هر یک استعاره
و مستعاره محسوس خوانند بود زیرا که مذکور شد که استعاره مشتق از جمله استعاره بتعبیه
و تشبیه در مصدر می باشد بعد از آن اسم فاعل میفعل یا اسم مکان یا زمان از آن
مشتق میشود **پنجم** آنکه مستعار منته حس باشد و مستعار با جامع عقیقه باشند نحو قوله لعل
فا صعد بما توهم که در اینجا استعاره شده است که رجا به از برای تبلیغ رسالت و جامع
تا اثر است پس که رجا به که مستعار منته است حس است و تبلیغ که مستعار با است و تا اثر
که جامع است هر دو عقیقه اند **ششم** آنکه مستعار حس باشد و مستعار منته و جامع هر
عقیقه باشند نحو قوله لعل انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية که در اینجا استعاره شده است
بکبر از برای کثرت ماء و جامع استعلاء مفروض و مستعار که کثرت ماء باشد حس است
و مستعار منته که کبر باشد با جامع عقیقه اند و محققانند که در سه صورت احراف چهارم
و پنجم و ششم جامع البته باید عقیقه باشد و حس نمی تواند شد و الا قیام باید و وارزده باشد
و سبب عدم جواز حس در کتب موطوءه مذکور است **نهم** باعتبار ذکر ملائعات طریقت

و عدم ذکر ملائعات

و عدم ذکر ملائعات است و بیان اعتبار استعاره بر چهار قسم است **اول** استعاره مطلقه و
آن است که ملائعات هیچ از مستعاره و مستعار منته در آن بنه نشد مذکور شد مثل عندک است
دوم مرشح و آن است که در آن ملائعات مستعار منته که مشبه به است مذکور باشد
مثل قوله لعل اولی الامر الذین اشرءوا الضلالتة بالهدی فماریجت تجارتهم که در اینجا
استعاره شده است اشرار از برای استبدال پس اشرار و مستعار منته است و استبدال
مستعاره بعد از آن بیج و تجارت که از ملائعات مستعار منته است ذکر شده است **سیم**
استعاره مجرد و آن است که در آن ملائعات مستعاره ذکر شود مثل رایت است
یعنی که در اینجا استعاره شده است اشرار از برای این اشباع و بعد از آن ضحک
از ملائعات مستعاره است ذکر شده است **چهارم** مرشح مجرد و آن است که
ملائعات مستعار منته و مستعاره هر دو در آن مذکور باشند مثل رایت بجر استعلام
مواج بیکلام که در اینجا استعاره شده است اشرار از برای اشخص و انا پس بجر مستعار منته است
و اشخص و انا مستعاره و ذکر ملائم امواج که از ملائعات مستعار منته است شرح است
و ذکر تکلم که از ملائعات مستعاره است بجرید است **نهم** باعتبار ذکر احوال طریقت
تشبیه است و بیان اعتبار استعاره بر چهار قسم است **اول** استعاره مصرحه و آن است
که در آن تشبیه به که مستعار منته است مذکور باشد و مشبه که مستعار با است مذکور باشد
مثل رایت است ایبر **دوم** استعاره مکینه است و آن است که مذکور در کلام فقط
باشد یعنی در ضمیر امر تشبیه با امر دیگر و همین تشبیه فقط ذکر شود و انرا استعاره مکینه

مطلقه

مرشح

جبرده

مرشح مجرد

ابطال عمدتاً جبر و تشبیه به که نقض جبر نیز مذکور شده است و استعمال شده است
در تشبیه و این استعاره تقریباً فرینده و اله است بر استعاره بالکنایه زیرا که اگر این
نباشد معلوم نمیشود که استعاره جبر است پس آن دلالت بر جبر میکند و
محققانند که در صورتی که تشبیه به هر دو مذکور باشند نمی تواند شد که کلام
باشد بلکه تشبیه خواهد بود در بعضی صورت و در بعضی صورت تشبیه خواهد بود بنا بر مذاب
اکثر و تفصیل این کلام است که در صورتی که تشبیه به هر دو مذکور باشد اگر اسم
تشبیه به خبر تشبیه باشد مثل زید یا در حکم خبر آن باشد مثل آنکه حال از آن باشد
یا صفت آن باشد یا خبر یا بکان و آن یا مفعول ثانیه یا بعلت باشد در این
صورت کلام تشبیه خواهد بود و استعاره نخواهد بود همچنانکه در مقدمه مذکور شد و اگر
تشبیه به خبر تشبیه یا در حکم خبر آن باشد مثل زید یا یا یقیناً تشبیه
در این صورت کلام استعاره خواهد بود بالاتفاق زیرا که استعاره باید تشبیه
جاری شود بر تشبیه یعنی تشبیه به استعمال شود در تشبیه که در ظاهر فعل واقع شود
بر تشبیه به و مقصود از آن تشبیه به در اینجا چنین است بنا بر مذاب اکثر کلام در
این صورت تشبیه به نیست یا تشبیه به ذکر تشبیه در اینجا از برای اثبات تشبیه نیست
زیرا که در دو مثال مذکور قصد دلالت بر تشبیه است نه تشبیه به در خبر تشبیه
لیکن در کلام شمار ی بآن نیست تشبیه به هم نخواهد بود و بعضی این دو مثال را از جمله
تشبیه شمرده اند و العلم عند الله **نقشه هفتم** باعتبار مقصود از استعاره است و باین

اعتبار استعلا

اعتبار استعلا بر قسم است **اول** استعلا تحقیقیه و آن است که مقصود از آن تشبیه
آنچه استعلا استعمال در آن شده است امر باشد متحقق و ثابت خواهد تحقق آن
حسب تشبیه را است **اعتبار** بر قسمی که مقصود از آن بر جمل شایع است و آن است
که متحقق است یا خواهد تحقق عقلاً و تشبیه باشد مثل قوله تعالى اهدنا الصراط المستقیم
که مقصود از آن دین اسلام است و آن امر است که متحقق است عقلاً و جمیع استعلا
رات مذکوره سوای تجلیه از جمله استعلا تحقیقیه است **دوم** غیر تحقیقیه و آن
منحصر است استعلا تجلیه که مقصود از آن امری متحقق نیست بلکه امری که محض
تخیل و توهم است همچنانکه تفصیل مذکور شد **نقشه هشتم** باعتبار انتزاع تشبیه
انتزاع است و باین اعتبار استعلا بر قسم است **اول** استعلا تمثیلیه و آن است
که تشبیه متزاع از چند امر تشبیه شود بچیز متزاع چند امری دیگر و توضیح استعلا
تمثیلیه با مثال آن در آخر فصل اول مذکور شد **دوم** غیر تمثیلیه و آن شامل جمیع
استعلا است که مذکور که هیچ یک تشبیه متزاع به تشبیه دیگر تشبیه شده است و
محققانند که تمثیل هرگاه در میان مردم شایع شود از تشبیه میگویند پس تشبیه
تمثیلیه است که شایع بین الناس شده باشد یعنی ابتدا تشبیه از تشبیه دیگر و بعد
شایع میان مردم شده باشد مثلاً قصیر بن سعد بن خضر که اطاعت او را نمی کرد و است
گفته است لا یطاع لقصر امر حال هر کس که دیگری که دیگری او را اطاعت نکند می
گویند لا یطاع لقصر امر و هر تشبیه باید تغییر داده نشود و مراعات محض شرط نیست

مثلا هرگاه در مورد مخاطب است و باین چهار مثل شامل برنا و نایب باشد و
در مضرب مخاطب هر چند باز باید بنا و نایب گفته شود و مخفیانده که از آنچه مذکور
شد معلوم شد که مقام استعاره که بسمی خاص میسوسند چهارده قسم است **اول**
دوم و فایده و غنایه با قسامها **الثلثه** **سبعم** و **چهارم** تبعیه و اصلیه **خمس** و **ششم** و **هفتم** و **هشتم** مطلقه و مجرد **نهم** و **دهم** مرشح و مکینه **یازدهم** و **دوازدهم**
تحقیقه و تخیلیه **سیزدهم** و **چهاردهم** مصرحه و تمثیلیه و از اقسام مذکوره هر دو
با هم که مذکور شدند با هم متقابلند و با یکدیگر جمع نمیشوند بجز از قسم اخیر که از
جمله متقابلین نیستند پس هر یک از اقسام بجز از مقابل خود با هر یک از اقسام
دیگر جمع میشوند بشرطی که مقابل قسم دیگر مذکور نباشد پس استعاره پس استعاره و فایده
با استعاره غنایه جمع نمیشود و با اقسام دیگر جمع میشود بشرطی که مقابل هیچیک از
اقسام دیگر در کلام نباشد و همچنین است حکم در باب مطلقه و مطلقه و مجرد و
مرشح دارد با هیچیک جمع نمیشود و مرشح با تخیلیه و مکینه جمع هر دو جمع نمیشود و اعتبار
اینکه در مرشح باید مشابهه به مذکور باشد و در تخیلیه و مکینه باید مشابهه مذکور نیز مصرحه
هم با تخیلیه جمع نمیشود و اعتبار اینکه در مصرحه باید مشابهه به مذکور باشد و میتواند شد
که مصرحه با مکینه در کلام جمع شوند اما نمی تواند شد که یک استعاره هم مصرحه باشد
و هم مکینه و تحقیقه با تخیلیه جمع نمیشود و با اقسام دیگر جمع میشود اما جواز جمع تمثیلیه
بعضی اقسام و عدم جواز آن با اقسام دیگر محتاج به تبصیر است که این رساله کنجش آن

مزارد و الله

ندارد و الله اعلم و مخفیانده که جایز نیست که یک لفظ نسبت یک معنی اعتبار مجاز مرسل باشد
و همان لفظ نسبت بهمان معنی باعتبار دیگر استعاره باشد و این در صورتیست که
میان معنی مجاز و تحقیق دو نوع از علاقه باشد یکی علاقه مشابهه و دیگری علاقه که غیر
مشابهه باشد پس باعتبار اول استعاره خواهد بود و باعتبار ثانی مجاز مرسل
خواهد بود مثلا شکر که شکر بجز است هر کار استعمال شود در شغل آن استعمال
شود اعتبار استعمالیه مطلق با هم مقید خواهد بود و از جمله مطلق شغل آن است
خاتم در ذکر بعضی از محسوسات بدیهه بدانکه وجه تحسین کلام بر دو قسم است اول
تحسین معنوی و غیر تحسین که راجع به معنی است و اگر چه مذخشته بلفظ هم دارد و هم تحسین
لفظی که راجع به لفظ است و دو قسم اول بسیار است لیکن ما درین رساله
به بیت و جمله مشهورتر و معتبرتر بود اکتفا میکنیم و به **اول مطالبه** و مطالبه
آنست که دو امر متقابل در کلام جمع شوند خواه هر دو اسم یا فعل یا حرف باشند
مثال اسم نحو قوله ما بحبهم البقا و هم رفود و مثال فعل نحو خو بجی و میت و
مثال حرف نحو لها ما کست علیها ما کست هر دو اندک که مختلف باشند مثل
او هر کان مثلا فاجینه و **دویم مقابل** و مقابل آنست که چند معنی متوافق ذکر شود
و بعد از آن چند معنی دیگر که متقابل با چند معنی اول باشند به ترتیب ذکر شود
نحو قوله فلیضحوا فی سلا و الی سکو اکثر **سیم التفات** و معنی آن بار مثله آن خطا
هر است **چهارم لفظ نشر** و تغییر مثال آن هم محتاج به ذکر نیست و آن یا عربیست

یا منشور مثال هر يك ظاهر است **بخم** ارصاد است و آن است که در فقره از تر
 یاد برسته از شعر قبل از بحر آن لفظ ذکر شود که دلالت بر بحر آن بکند و این دلالت
 از برای کسی خواهد بود که عارف بروی بعضی حرف آخو فقره یا بیت باشد زیرا که
 که روز را بوزن دلاله از برای در سخن خواهد بود مثال فقره نحو قوله تعالى وما كان اليه
 ليظلمهم لکن کانوا انفسهم يظلمون و مثال بیت سخا اذا لم تستطع شيئا فقه
 و جاوزة لا ما استطع **ششم** اقتباس آن است که متکلم کلمه از قرآن یا آیه از
 انرا داخل در کلام خود کند که خواجهر در علم الحرامات صابر و اعلى المعجزات
 و رابطوا بالمرافقات و القواله في الحلوات برفع لکم الدرجات **هفتم** عملی است
 و عملی است که مکمل در انشاء کلام است که در مثل شایع یا شوم مناسب بهنجاست
 حضرت امیر المومنین ع در خطبه شریفه ان شاء الله فرمودند نشو اعش که گفته است
 شنبان مایری علی کورنا و بوم حیان رخ جابر **هشتم** اعتراض است و آن
 آن است که در انشاء کلام جمله مذکور شود که غرض بدون آن تمام باشد نحو قوله
 لا فلا قسم بمواقع الجحيم و انه لفي قسم لو تعلمون عظيم که غرض بدون آیه و انه
 لفي قسم لو تعلمون عظيم میشود و غرض این آیه هم بدون لو تعلمون تمام میشود **نهم**
 احتمال الضدین است و آن آن است که کلام تکریم در هر دو باشد همچنانکه
 شخص بواحد العینه گفت لیست عینیک سواء که این احتمال دارد که حمل شود
 بر اینکه کاش هر دو چشم تو بنمای بودند و احتمال دارد که حمل شود بر اینکه کاش

یا چشم تو

تمام

هر دو چشم تو کور شود و **دهم** مرا عاه فطر و مرا عاه فطر است که امور متواریه
 متناسبه در معنی جمع شوند نحو و الشمس القمر جبا و النجم النجم **یازدهم**
 مثال است و مثال آن است که تعبیر شود از خبر لمعطو آن خبر باعتبار وقوع
 آن خبر در مصاحبت آن خبر نحو قالوا اقرع لنا شيئا لک لظنجه قلت اظنوا ل
 جبه و قیضا یعنی گفتند سوال کن جز برای تو طبع کنیم کفیم و طبع کنیم لبراکم
 جبه و قیصر که در اینجا تعبیر از لفظ خطوا با خطوا شده است باعتبار اینکه
 در مصاحبت لظنجه واقع شده است **دوازدهم** تنسیق است و آن آن است که از برای
 شئی چند صفات بر سبیل توالی ذکر شود نحو قوله تعالى هو الله الذی لا اله الا هو
 الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن **سیزدهم** ایهام و توریه است و آن آن است
 که لفظ ذکر شود در برای آن هر معنی باشد یک قریب بدین باشد و دیگر بعید باشد
 نحو قوله تعالى الرحمن الرحيم استوی که از برای استوی دو معنی است یک استوار که
 معنی قریب است و آن در اینجا مراد نیست هر چه کسبلا که معنی بعید است و آن
 در اینجا مراد است **چهاردهم** مراد وجه و مراد وجه آن است که در شرط و جزا دو معنی
 جمع شوند و شکر کنند در ترتیب معنی از معانی بر هر یک از ایشان نحو آن جاء
 فاکرمی سمع اللامبر فاکرمه که در اینجا جائی در شرط واقع شده است و سمع اللامبر
 در جزا واقع شده است و اشتراک و از دو وجه در مابین آنها واقع شده است
 اینکه بر هر یک از اکرام مرتب مرشد **پانزدهم** عکس عکس است هر جزئی از کلام مقدم باشد

و خبری مؤخر و بعد از آن عکس آنچه مقدم مؤخر شود و مؤخر مقدم شود عادت
 الساتر سادات العادات و کلام الملوك ملوک الکلام و نحو خرج الخ
 المیت و یخرج المیت الخ **نزدیم** رجوع و آن است که کلام بگوید و
 بعد از آن عود کند و از انقض کند بسبب کشته نحو فاف لهذا الدهر لا بل
 لا اله که در اینجا اول انرا از برای دهر اثبات کرده است و بعد از آن انرا
 نقض کرده است و اثبات از برای اهل آن کرده است از برای اشعار بر آنکه
 بدر دهر باعث باریدی مردم است از دهر است **نزدیم** و استخدام آن است
 که از اعطای هر معنی داشته باشد یک معنی آن اراده شود و بعد از آن چیزی که
 بآن راجع شود معنی دیگر اراده شود و یا از یک جنس آن لفظ یک معنی آن اراده
 شود و از جنس دیگر معنی دیگر اراده شود و مثال استخدام ظاهر است **نزدیم**
 تجاهل عارف مد ابارق عن جانب الضور لامع ام رفعت عمر وجه سمر البدر
نزدیم مبالغه و آن است که ادعا شود ببلوغ صفت از صفات بحد متخیل
 بامتداد و مثال آن ظاهر است **نزدیم** بحد است و بحد است که از
 امری که صفت باشد امر دیگر متشابه باشد یعنی صفت همان صفت باشد
 از آن انشاع شود از راه مبالغه در انصاف امر اول بآن صفتی که قوله تعالی
 لهم فيها دار الخلد یعنی از برای ایشان در جهنم دار خلود است و شک نیست
 که اصل محبت در الخلود است بلکه زینس دار الخلود است کویا در خلودی دیگر

الان

از آن منشرح شده است **اما وجه تجسس** لفظی ماد را اینجا چهار وجه که محتاج
 الیه است الکفای کنیم **اول** تجسس است و تجسس از خسته بر فسم است و قسم
 تجسس نام است و تجسس نام آن است که دو لفظ متشابه باشند در نوع حرف
 و عدد حروف و در حرکات و ترتیب هائیات حروف و نحو حدیث حدیث
 و دو لفظ متشابه را متجانس میگویند و تجسس نام را متماثل میگویند هرگاه
 متجانسین از یک نوع کلمه باشند یعنی هر دو اسم یا فعل یا حرف باشند همچنانکه
 مذکور شد و اگر از یک نوع باشند از آن تجسس نام مستوفای متشابهی نیزند
 نه کل یوم عذاب یزید **دوم** تجسس محرف و آن است که متجانسین مختلف
 باشند در هیئت حروف یا مختلف باشند بحد و سکون یا مختلف باشند به
 تخفیف و تشدید مثال اول جبه البراجنه البر و مثال فانه البدیهه شرک
 شرک مثال ثالث الجاهل اما موقوف او موقوف **سیم** تجسس ناقص و آن است
 که متجانسین در عدد حروف مختلف باشند یعنی عدد حروف یکی از متجانسین زیاد
 تر از عدد حروف دیگر باشد مثلاً البقت الساق الساق الی ایک میشود
 المساق و تجسس ناقص هم منقلب ف محبت میشود که ذکر آنها از وظیفه
 این رساله نیست و گاه است که تجسس را میگویند و میباشند نه تصریح
 نحو خلقت لیت موسی سیم و به هر دو از اما قلبا که اسم موسی را اشاره است
 بموسی متبع باشد و آن چنانست است یا موسی که اسم شخص است و محقق غایبند که

119

VII 11A 115

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال ان اعلم ان جماع من علماء الزمان ايدهم الله اعتقدوا حلية القرض بشرط المعاملة الحاياسة ^{هو}
ان يشترى شيئاً قليلاً بقيمة كثره او يبيع بعكس ذلك ومرادي منها هذا ان يبيع المقرض من المقرض
بازيد من ثمن المثل ويشترى منه بانقص منه او به جر بازيد من المثل او يبتاع بانقص منها او
يصالح كذا او يملك منه عينا او منفعة بقصد هيبه او غير وادعى بعضهم عدم الخلاف من
الشيعة في هذه الحيلة وان الخلاف فيها من الغاية وبهذا السبيل تلحق هذه المعاملة رداً على حيث
لا يرون فيها معاولاً كراهة ولا يجتاطون اصلاً ومطلقاً وان كان دينهم التجب عن التهمة مثل
انهم لا يشربون الخمر في الصوم وان كان مستحباً مع كون تركه اياه في غاية المشقة ويورث
اختلال دماغ وتوثر ذهن بالنسبة الى الصلوة وغيرها من العبادات **اقول** يوقحوت الرجل ^{جاء}
بالكثير والمد اعطية الشيء بغير عوض والاسم منه الحيوة بالضم ومنه الحيوة لما يعطى ^{كبر}
من مال اليه ومنه ايضاً بيع الحاياسة وهو ان يشترى شيئاً باكثر من ثمن مثله او يبيع شيئاً

بدون ثمن مثله فالزائد عطية من المشتري او البائع ولما قال المؤلف دام عمر المعاملة الحاياسة ^{بأنه}
فلا وجه تعيين بالاشراء والبيع وقوله ومرادي منها لان مراد من قال المعاملة الحاياسة
ايضاً ذلك وهو شرط لكنه سهل مثلاً علم ان الشايخ في الاصدار والنقول عن العلماء ^{خيار} ولا
والمدون في الاصدار القرض ومعاملة محاباته من غير ذكر اياه شرط لكن معلوم ان ^{المنقضى}
لو لم يقع المعاملة المحاباته لم يعطه المقرض فلساً فان كان مراده من الشرط يتوقف وجه القرض
وتحققه عليه من غير ذكر اياه الشرط فلا شك في شوعه وزيوعه وعدم الخلاف منه
بين الشيعة والوجه للاحتياط فيه ايضاً ومطابقاً مستعرف ويعترف وان كان مراده مع ذكر ^{الماله}
الشرط فلا ريب في عدم شوعه بل عدم وقوعه من الاصدار التي هي اماكن الاجاز والنوع ^{حنايط} للا
من النوع العوارض في الاجاز كما استطاع عليه ولعلك بحكم يحيدك ان مراد من اعتقد حلية القرض
بشرط المعاملة المحاباته الاول لان الخلاف في القرض بشرط المعاملة المحاباته مشهور بين ^{الشيعة}
ومذكور في السنة فكيف يدعى بعضهم عدم الخلاف بين الشيعة فتأمل **قال** ويخطون في هذا ^{عيباً}
من البهات التي هي ادون منها شبهة وربما كان الامر فيها في غاية السهولة ولا يجتاطون في القرض ^{كبد} للذ
ونقصه مع ان درهما من الربا اشده عند الله من سبعين رنية كاهابيات يحرم مثل الام والاخت
والنعمه والحالة في خوف الكعبة الى غير ذلك من التهديدات البالغة والتخويفات الهائلة حتى انه
تعالى في القرآن ما اكفى بتحديده او تحديدين او ثلثه او اربعة او خمسة او ستة بل الذي عشت

عليه سبع آيات من تحديد آية فيها فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومنها من عادى
 اصحاب النار هم فيها خالدون ومنها والله لا يحب كل كفار أثيم واما التي في السنة ففي اكثر من ان
 تخصي مثل ما ورد من كل الرتبة بطلان به بطنه من نادى بهم بقدر ما اكل وان حصل منه بغير كل ما قبل
 منه عملاً ويكون دائماً في لعنة الله والملائكة والناس اجمعين مادام مع قيراط منه وما ورد
 من انه اذا اراد الله هلاك بلد اظهر فيه الرتبة وغير ذلك حتى ورد ان الكاتب والشاهد والعطي
 شركاء معه في الملعونية وانه تعالى لغتهم وورد ان الرتبة في هذه الدنيا اخفى من ذبيبة القملة
 وورد ان الله تعالى قد عظم امر الرتبة واكثر وبالجملة لاجل حصول المعروف بين الناس وقصر الحسنه
 وفتح هذا الباب لسند باب المعروف بالكلية وانه من بطلان حتى لا يوجد اسمه ولا يسمع اسمه الى
 غير ذلك وتعرف بعض اخر هذا **اقول** مما افاد اقلنا يظهر ان اجازة العاملة المحاباته منضاه في
 القرض صدرت من السديين المتعاطين فيكون هذا الحكم حكماً عاماً عندهم من غير شايبه شبهة
 وما حاش حوله احوال الرتبة والالكان المناسب للاحتياط لهم فيهم عنه جزاء او احتياطاً وهذا
 يؤكد لنا ذكرنا انفساً من مرادهم وحرمة الرتبة عملاً من ضرورات الدين وغير محتاج الى البيان
 وما ذكرنا من سورة الاحقاف والترقي غير مناسب كان الاولي ان يذكر الاولين من الترقي والبع التي
 اشار اليها اربع منها في البقرة والاثنان منها في آل عمران وواحدة في النساء وقوله الى غير ذلك
 مشعر بان قوله **تفتح** هذا الباب اليه وادى في الحديث وليس لك بل هو من كلامه وتعلم

ما يرد عليه **قال** مع ان فقهاءنا رحمهم الله باجهم صرحوا بان القرض بشرط النفع حرام مطلقين
 للفظ النفع غير مفيد بل اذا لم يكن معاملة محاباة او مثلاً مثل الهبة والغارية وحصر ^{الجملة}
 بصورة الشرع ليس الا واقفت عباراتهم على هذا ولم يخلف معالائهم اوصافاً بل جميعاً
 صرح بعدم التقييد والتخصيص وحكم بحرمة القرض المذكور على سبيل التخصيص منهم التخصيص
 الشيخ ابن الصلح الصميري في شرح الشرايع والعلة في بعض كتبه مثل الحرمة والقواعد ^{المختلف}
 والقاضي المحقق ابو طالب الحسيني في رسالة الفارسية في حرمة الرتبة صرح فيها بكونه ^{مطلوب}
 من المحقق الشيخ علي ايضاً في شرحه على القواعد حيث يظهر منه ملازمة البطلان ويظهر من ^{لنا}
 المقدس الارديلي في شرح الارشاد ويظهر من الشرح المذكور ومن الرسالة عدم كون ذلك
 خلافاً اذ لو كان خلافاً لكانت قضاياه كما تقرر في المسائل الخلاف النادرة في ذلك المقام وبالجملة
 المطلع على طريقهم والتأمل في كلامهم يظهر له ما ذكرنا **اقول** المتبادر من شرط النفع الزيادة
 على القرض من حيث هو والاطلاق يتصرف اليه بلا شك وتخصيص الجملة بصورة الشرع في مقابلة
 شرط الزيادة على القرض من حيث هو لا في مقابل شرط العاملة المحاباة ايضاً ان جماعنا ^{شأننا}
 جوزوا الشرط الصالح عوض المتكسر من غير فكر جملة منهم الشيخ في النهاية حيث يقال ان اعطاه
 الفلانة واخذ منه القصاص شرط ذلك او لم يشرط لم يكن به باس وفيهم من الصلاح حيث قال
 يجوز القرض بشرط ان يعطيه عوض الفلانة صحاحا وعوض العوض من الذهب عينا ومن الفضة ^{شأننا}

وعوض فقد مخصوص من خالص الذهب الفضة العقيق من نقد غيره ويلزم ذلك مع الشرط ^{والتعدي}
 ليس له الا مثل ما اقرض الا ان يبيع احدهما ونهزم ابن حزم وقال العلامة في التحرير في قولنا ^{التعدي}
 اشكال وفي تلخيص الخلاف من الفقهاء من يقول يجوز الزيادة في القرض اذا لم يكن ربوا ومع
 نصريح هؤلاء الاصحاب من الاصحاب كشرط بعض افراد النفع من غير ضم حيلة ما ذكره من ان
 فقهاءنا باجماعهم اه لشيء عجيب يشتمل منه اولو الابواب والعجب في ذلك ما اسند الى
 القواعد فان عبارة القول هكذا يجوز لو اقرضه بشرط ان يقرض منه او يقرضه ^{المعامل} اخر او
 يبيعه بثمن مثلا وبدونه او يسلفه او يستلف منه وهي صريحة في جواز القرض بشرط ^{المعامل}
 المعايينة في متن العقد فكيف يمكن ان يكون العلامة فيه من النصصين على حرية القرض
 المذكور ولعل هذا هو من قلناه دام عمره وكان بباله ان يكتب الشاهد بنق قلنا بكتابة القرض
 لكن عبارة الشاهد هكذا ولو شرط النفع حرم حتى شرط الصحيح عن من النكسر ولم يرض ^{الملك}
 ولو بيع القرض الزيادة جاز وهي ليست لصافي حرية القرض بشرط المعاملة للمعاينة بل
 الاربط لها بها ظاهرا ولعل هذا غير مقصود لان عبارة الترخيص ليست صريحة في حرية القرض
 المذكور لان عبارة في موضع منه هكذا قال ابن اريس لا يجوز ان يشترط رد الصلاح عوض الكسرة
 هو الاقوى وفي موضع اخر منه لو اقرضه بشرط الزيادة في الصيغة او القدر بطل وفي موضع
 اخر منه لو اقرض شيئا وارهن عليه وسوى له الرهن الاشفاق بالرهن من غير شرط جاز ^{ذلك}

حيث قال ويجوز شرط الصيغة عن الفلذة ومنهم القاضي ابن براج حيث قال شل ما قال ان حصة

وظاهره هذه العبارات لا تربط لها بها نعم في كتاب البيع منه نوع ايماء اليها وفي موضع اخر منه
 صريح في الجواز كما سنقول منه واخرى من لا يجب ما اسند الى المحقق الشيخ علي في شرحه على الترتيب
 لانه قال في شرح قول رايه ان الوشرط رهنا يدين اخر فالاقرب الجواز اي بخلاف الشرط
 في القرض رهنا يدين اخر فانه موضع خلاف ولا قرب جواز وجه القربان ذلك ليس
 زيادة في مال القرض وانما هو شرط خارج عنه وان كان زيادة بحسب الواقع فان النهي
 عنه هو الزيادة في مال القرض نعم ظاهره يعلم ما رواه العلامة من قول النهي على نفسه عليه واله
 كل قرض بحر منفعة فهو حرام مناف له ويجعل ضعيفا التحريم لتحقيق زيادة المنفعة التي انت
 تعلم ان هذه العبارة ظاهرة بل صريحة في جواز القرض بشرط المعاملة للمعاينة وان رايه و
 فتواه هو الجواز لا يري كيف اسند النافي الى رواية العامة وجعله احتمالا ضعيفا وقال في
 شرح قول المصنف وكذا ويجوز لو اقرضه بشرط ان يقرض منه او يقرضه اخراي يجوز ان يقرضه
 شيئا بشرط ان يقرضه شيئا اخر وبما قيد بان يكون ذلك بمحض الاحسان لا الخوف والخوف لا
 يحصل بالقرض صلحة ونفع القرض وقد عرفت ان الزيادة الممنوعة من اشتراطها هي ما كانت
 في مال القرض النهي وهي ايضا صريحة في الجواز وقال في شرح قول المصنف او يبيعه بثمن مثلا
 او بدونه قيل بالنوع فيما اذا اشترط ان يبيعه بدونه بحجر المنفعة وهو مروي بما ذكرناه ^{النهي}
 وترجي صحتها وقال في شرح قول المصنف لكن يصح ان يجعلوا فائدة وفي ان الشرط الوا ^{قصة}

في عقد القرض اقسام الاول ما يفسده وهو اشتراط الزيادة المقرض في نفس مال القرض الثاني
ما يكون لغوا او وعدا وهو ان زيادة المقرض من غير ان يكون المقرض زيادة الثالث ما يكون
كاشط رهن به مؤكدا وهو صحيح قطعاً الرابع ما يكون زيادة المقرض لكن لا في مال القرض وفي
صحته تردد والاصح الصحة الخامس ما يكون وعداً محضاً كالواقضة شيئاً وشرط له ان يقض
شيئاً اخر لمحض الاحسان اذا عرفت ذلك فلا بد من الفرق بين هذه الشروط في الاحكام
في الاول معلوم بقاء مال القرض على ملك المقرض وفي الثاني ان كان الشرط لغوا فلا بحث
دون كان وعداً فغناه ان وفي به كان حسناً والآخر يائس ووجه ان المقرض احسن الى
المقرض باقرض وشرط في ذلك الاحسان احساناً اخر لنفعه فقط فلا يحجب الاستفاء ^{عليه} المقتضى
المقتضية للوجوب وفي الثالث والرابع عليه الوفاء لان المقرض ليس من القرض ^{فلك} الاعلى
التقدير اشتراط وقد عني المقرض على ذلك الوجه فيجب الوفاء به فان لم يقض اثم ولم يكن له
اجارة قطعاً لان القرض عقد جائز من الطرفين لكل منهما فسخه فله ان يفتحه حالاً او ^{وقت} اهل يوق
وجوب الرفع على المطالبة بمال القرض ام يجب دفعه بمجرد المطالبة بالشرط مع عدم الوفاء به
جهان وفي الاول قوة التي وصراحة هذه العباران بمكان كما ترى وليست شرعية مع هذه
العبارات كيف يقول عام عمر ويظهر من الخروج المذكورة والرسالة عدم كون ذلك خلا
اذا كان خلافاً لقضائه كما تقرضوا سائر الخلافات النادرة في ذلك المقام وليس عني

شرح ابن المصلح حتى النظر فيه ولا شرح الا رشاد هذا الموضع منه قال فخر المحققين ولداً لولا
في ترجمه على القواعد والحق عدي ما اختار الضم ولعله انتهى في النقل عن السرخس ايضاً
لانها كيف لا ينقلان الخلاف مع معاذ ذكرنا فدير **قال** وما يؤيد ويشهد ما استدرك من حل الفقه
وصحيحة يعقوب بن شعيب على صورة الشرط وما يؤيد ايضاً انهم ذكروا الحيلة بحيل المدّة في القرض ^{لازمة}
بان يجعل شرطاً في عقد لازم ولم يتقرض واحد منهم لذلك بالنسبة الى النفع اص وما يدل ايضاً ان
غير المحترمين المظهرين لم يذكر الوعد اصطلاحاً في لفظ النفع من المقام ولم يشر الى ذلك غيرهم
ايضاً بل لاسك في انهم ما غير والفقه فيه ولا احدثوا اصطلاحاً في ذلك مع انهم يمتنعون
معاملة محاباة والمحاباة بعينها منفعة مع انهم في كتاب الربا يذكرون الحيلة وانفقوا على
الحكم بالخير مطلقاً واستثنوا صورة البرع خاصة من دون التعرض الى حيلة اخرى وذلك لانهم
في حيلة الربا يشترطون ان لا يقع مشاركة فيها ولا يصح سوى التبع **قول** حل بعضهم صحيحة
يعقوب عليه وحمل الكل عليه غير الارى ان العلانية في الخ تارة يطرح المعاضة بالدراية
اخر وتارة يجعلها على الكراهة وسمى تفصيل القول فيها وعدم ذكرهم الحيلة في حيلة النفع كما
نهي لان غير واحد منهم تقرضوا له كما عرفت فكيف يقول ولا تقرض واحد منهم لذلك ^{لنسة}
الى النفع اص وما ذكره ثالثاً من ان ليس لهم اصطلاح في النفع امر غريب لان المتبادر من القرض
شرط النفع هو الزيادة في نفس القرض بان يقض وشرط الزيادة كما كان متعارفاً في زمان الجاهلية

وشايعا في هذا الزمان بين الصنفين واليهود وقد نقل عن ابن عباس كان الرجل منهم اذا
 حل دينه على غريمه وطالبه قال المطلوب منه زدي اذني في المال فيتراجان ويعلان عليه
 فاذا قيل له هذا ربوا قالوا هما سواء لعينون بذلك ان الزيادة في الثمن حال البيع و
 الزيادة فيه بسبب الاجل عند عمل الدين سواء الجرحين اراد منه ما ذكرنا لا يحتاج الى ^{صلاح}
 جديد ولا الى غير لغة نعم من يقول بشمول النفع للمعاملة المحابية يلزم عليه التنبية
 بان يقول مرادي من النفع اعم من ان يكون في عقد القرض او في عقد يكون في ضمن القرض
 ولذلك ترى من رايه العموم يصرح بذلك واما ذكرنا ضعف ما ذكرنا **قال** وما يشهدان
 المظهرين والمخبرين في كتبهم المخصصة والقواعد في الاطلاء والذكر يعلم ان مرادهم ما
 يطلق عليه لفظ النفع لغة وعرفا لفظ لان الاصل حمل اللفظ على حقيقته وحمل اللفظ على ^{اطلاق}
 سيما كلام الفقيه في مقام فتواه اذ معلوم ان مراده ما هو نفع عند الناس حيث ما
 ينبيه خلاف ذلك حضورا مع اتفاق كلامهم في مقام الفتوى على الاطلاق الا قليلا منهم
 وذلك القليل ايضا صرح بالعموم والشمول لتلك المعاملة والشرح صدر منهم ما صدر
 الى غير ذلك وسمي ومعلوم بالقرائن ان المعاملة المحابية نفع والاشك ان يجعل الفلاس
 تومان او الف تومان مثلا يكون نفعا فلو كان قرض مائة الف تومان مثلا بشرط ان يكون
 حراما لكون الفلاس نفعيا بل ونصف الفلاس وعشره فكيف لو اقرض مائة الف تومان بشرط ان

يحب عشرين الف تومان او يشرى فلما سمعه بعشرين الف تومان او ازيد لا يكون حراما
 كون ذلك قرضا بشرط نفع اعم بحسب العرف واللغة ويكون داخلا في القرض المحالي عن النفع
 بمطابقة عند اهل العرف واللغة واي عاقل يمكنه ان يقول هذا او يدعيه ويجوز و
 مجرد تسمية النفع بالهبة او المحاباة لا يخرجها عن كونها نفعيا ولا يمنع عن تسميته بالنفع
 او لاسا فاة بين الاطلاقين والتسميتين بل النفع الحرام القطعي ربما يكون له اسم اخر
 اقلها انه ما اخذ من مسلم بطلب او اعطاء منه بطيب نفسه وورع ان مال المسلم بطيب ^{النفس}
 حلال ولا يشترط النفع الحرام ان لا يكون له اسم اخر وعبارة اخرى ولا يشترط ايضا في
 النفع ان يكون الاستغناء به بالفعل وابتداء اذا النفع الحرام ربما يكون مثلا ربح خراب
 بل ربما ينتفع منه اعم فاما **المراد** حاصل ما ذكرنا اول الان للصحاحين بحجة القرض بشرط
 المعاملة المحابية في كتبهم المخصصة يقولون القرض بشرط النفع حرام ومعلوم ان مرادهم
 مطلق النفع سواء كان في نفس القرض او في معاملة اخرى في حصة يقرنيه تصريحا في
 كتبهم المطولة بحجته مطلقا فمن لم يصح منهم بذلك خايضا مرادهم ذلك لان عبادتهم
 بطائفة بعبارة التصريح وانت تعلم نافية لان حمل كلام اخذ في مقام على معنى بسبب كلام
 اخر منه في مقام اخر منه لا يصح سبيحا لاجل كلام اخر على ذلك المعنى واي درسا طوعا
 لزوم ونهما مضافا الى ان حمل كلامي شخص واحد على معنى واحد غير لازم لان تغييرا

الفقهاء في كتبهم غير عزيز فنقول من اطلق ولم يصرح بحرمة القرض المذكور رايه الخلية
لان رايه قد تغير لقريته عدم نصريحه بالتعميم والا كان المناسب لتصریح الا ترى
ان العلامة في القواعد صرح بالخلية وفي التحرير بالحرمة وفي الكتابين صدرت مسألة
بحرمة القرض بشرط النفع وخلاصة ما ذكرنا ثانياً ان كل الفقهاء اتفقوا على حرمة
القرض بشرط النفع وحقيقة النفع ما يمتي نفعاً لغة او عرفاً والمعاملة المحابية ^{نفع}
لغة وعرفاً فالفقهاء كلهم اتفقوا على حرمة القرض بشرط المعاملة المحابية فان قلت
مراده من النفع سوى المعاملة المحابية حتى الاستثناء والتقييد بجواز والاصل حل
اللفظ على الحقيقة وعلى اطلاقه كما قال فان قلت لائم ان القرض بشرط المعاملة ^{نفع} المحابية
قرض بشرط النفع قلت لتسمية النفع باسم اخر لا يخرج به عن حقيقة كابين وانت خير
بان الظاهر من كلامه ان يكون مدخولاً الى اخره علة لعلية السابق المدعي وهو كما
ترى لانه بعد تسليمه استقلال في افادة المدعي وكذا السابق بعد تاسيته غير محتاج اليه
والظالمات العاطفة سقطت من قلته ثم اقول هذا الدليل عليل جداً ما اولاً فلا ترك قد
عرفت ان جعلنا الفقهاء مثل الشيخ وابناعه صرحوا بجواز اشتراط الصحاح عوض الغلة و
العلامة وذلك والحقق الشيخ علي بن رضوان القرض بشرط المعاملة المحابية وبعضهم
فقهاً شاصح بجواز القرض بشرط الزيادة في غير الدجاس الربوي مع ان الكل محل بحرمة

القرض بشرط النفع فهذا توجيه للكلام بالابن خي صاحبه والاستدلال عليه من قبل
الاستدلال على اثبات اللغة واثباتنا فلا نأفول ليس المعاملة المحابية نفعاً بل النفع
فيها اللهم الا ان يكون من باب الجار والاصل في الاستعمال الحقيقية كما قال وح نقول للقرض
بشرط المعاملة المحابية ليس قرضاً بشرط النفع بل قرض بشرط شيء في ذلك الشيء نفع ولا
ربان المهورين متعايزان بحسب العرف واللغة لان المتبادر والمسوق الى الزهن من
القرض بشرط النفع ان يكون الزيادة في نفس مال القرض تربية على مجرد صيغة القرض
غير تحقق صيغة اخرى على القرض الا ترى كيف قال المحقق الشيخ جيل على ان ذلك ليس بزيادة
في مال القرض وانما هو شرط خارج عنه وان كان زيادة بحسب الواقع وان المنهى عنه هو
الزيادة في مال القرض وكيف جوزه واوجزه دام عمر القرض بشرط البيع والاجارة بالمثل و
التكاح مع ان النفع في الكل يتحقق القرض لانه ان لم ينفع منها الى يوقعها الا اذا كان
المقرض سيفهاً ولا غيره ففعله وكيف يقول عاقل وكيف يمكن ان يقول ان اشتراط
الشيء اشتراط لما فيه وبمعناه ليس بينهما تغاير اصلاً عرفاً ولا لغة جزئاً وهذا
الاخذ بان فاقال من قوله ومعلوم والتمثيل ساقط جداً وخال عن التحصيل جزئاً
اثباتاً فلان التمثيل لقوله ولم يشترط ان ينع في النفع بالارض الخراب خراب لان النفع
فيها بالفعل لانه يقدم على التصرف فيها حسب الشياء من الوقف والاعطاء وغيرها فاقال

قال على أن الفرض لم يقع بشرط نفس المعاملة أي من حيث هي مع قطع النظر عن نفعها بل بشرط نفعها فالشرط يرجع إلى القيد أو لقيد مع القيد إلى المقيد فقط وهم قالوا بشرط النفع فهو حرام أعم من أن يكون النفع متصفاً بشيء أم لا ولذا انضمام النفع الحرام القطعي لشيء لا يجعله حلالاً ولو كان الشرط راجعاً إلى خصوص القيد دون اعتبار القيد في الشرط أص كان حلالاً عند العلامة وعندنا لما حقيقته في حاشي ^{شئ} على شرح المولى الأردبيلي ده نعم فهو حرام أيضاً من يقول بشرط مطلق المنفعة كما ستعرف فتأمل **أول** أن كان عرضه أن النفع شرط في نفس الأمر وداعي الفرض في إيجاد الفرض وباعث له في الحقيقة ثم الآلة لا يفيد لأنه في صدد أن تؤدي الفرض بشرط النفع فالفرض بشرط المعاملة المحابية وحادثة وعرفا كيف والشرط النفس الامري وبالأل يكون منقوصاً في خاطر الفرض فكيف يكون متحداً مع المذكور في اللفظ وإن كان عرضه أن النفع شرط بحسب اللفظ والحقيقة لأن الشرط يتعلق بالقيد البتة فخالطة ظاهرة لأن القيد غير مذكور في اللفظ بل ربما لا يكون في الرهن حتى يتيقن أن الشرط متعلق به وقد عرفت ماضي قوله وهم قالوا وقوله يكون حلالاً عند العلامة **قال** وما يدل أيضاً اتفاقهم على أن الشرط في العلامات جزء العوض فيمن دأب ^{مثلاً} لو كان عشرين ديناراً بشرط هبة بستان معين أو مائة درهم أو ثرائه ^{لكن}

التمن مجرد عشرين بل هو مع الشرط جميعاً ثم وكذا الحال في النكاح والصلح وغيره الجبل الشرعية للتخلص عن الربا صرحوا بأن لا يجعل هبة الزايد وغيرها شرطاً وجزء العوض فيلزم المحذور فإن كان مرادهم عن الربا ما يشمل الرهن بشرط الما فيما ذكرنا ولا هو أيضاً كما يصحح لاتفاقهم جميعاً في بحث الربا على ذكر النكاح اتفاقهم جميعاً في عدم الذكر في الفرض بل ذكر المنع مطر وخصيص الحيلة به إلى غير ذلك مما ذكر مع أن الحال واحد إذ لا وجه للزوم المحذور لو حل بشرط منها **أول** فيه نظرين وجوه أما أولاً فلتا عرفت انقاس أنه ترجيه الكل وتقريب المرام بما صرح قائله على خلافه وأما ثانياً فلتان نظر بالحن فيه إذا باع أحد متناً من الحنطة بمن من الثعير بشرط أن يشترى منه نصف المتن درهم مثلاً وليس بيالي أنهم منعوا من ذلك وأما ثالثاً فله من قياس الرهن الأخرى أن بيع ثوب بالف ثياب أو بيضة بالف أبيض أو بغير واحد يجمع من الحققين ولا يجوز رهن ثوب بشرط أن يعطى المستقرض ثوباً وعشرة وأما رابعاً فله أن الشيخ قال في النهاية لا بأس أن يبيع درهما بدرهم ويشترطه وجزء ابن ادريس أيضاً وهو يصريح منهما بجواز الاشتراط في هذه المادة فذكر الاشتراط في الكل ولا يخفى باقي قوله بل الشهور من المسألة **قال** فإن قلت

كيف لا يكون فان الذي يعطيه المقرض يريد عوضه بل المشهور يقولون لا يمكنه العيين ^{اخذ}
وان كانت موجودة وغير المشهور وان كان يجوز ذلك الا انه يجعل طلب العيين في
المعاملة من جهة ان المعاملة ليست بلائمة وذكرنا صيغة القرض انه اقرضك كذا ^{خذ}
وعليك رد عوضه او خذ بمثله فتدبر **قال** على انك قد عرفت ان جمعا كثيرا من الفقهاء قالوا
بان القرض بشرط تلك المعاملة حرام فالباقيون من الفقهاء ان كانوا يخالفون لهم في ذلك فكيف
يمكنهم الحكم بحرمته شرط مطلق النفع من دون تقييد بعدم تلك المعاملة والقرض صريحا
وان يتفقوا على ذلك وخصصا بعد ملاحظة ما ذكرناه مع انهم ربما يمكنون بحرمته ^{الشرط}
على دين اخر او الكفيل او الضامن او الاستقراض او البيع بشئ المثل وامثال ذلك وهذه تباد
بقاء الاطلاق في كلامهم على حاله وان يشتمل العقود لان كل واحد من الكفالة والضامن
لشئها عقد فضلا عن البيع ويبادى ايضا بانهم يحرمون شرط تلك المعاملة ايضا بل ^{بطلان}
اولى بما ينبغي ان الهيبه وغيرها من العقود المجانية لا ينحصر صيغتها في لفظ وهبت
بل تشمل ما اعطيت وما افاد مغازه ايضا فلا سعن ديوار حرام عند هؤلاء الاعلام بمقتضى
ما يلزمهم من كلامهم وما يؤيد الاطلاق ان المحققين وبعض من وافقه لا يرضون
بالمعاملة الحايثية بشرط القرض كما سنذكر مع ذلك في بحث القرض يقولون لو بشرط ^{النفع}
حرم فتمثل جدا **اقول** ما ذكرتم كثيرا للتأنيق وقد عرفت ما فيه واستغفرنا عليه **قال**

فان قلت بعضهم ذكر من حيلة الحيل الرضا ضم الضميمة فلم لا يجوز ذلك في القرض قلت
ضمها هناك لاجل الخروج عن التثنية وفي المقام يحرم المثل وبغير المثل لو كان زيادة مع ان
الضميمة هناك يجعل جزء العوض الواحد من المعاملة الواحدة فالثمن مثلا عشر توأبين ^{فضه}
اخر بازاء فلس يكون حراما وفلس والبيع عشرين توأنا فضته فلو حل الثمن عشر والبيع عشر ^{توأبين}
بشرط ان يعطى عشر توأبين اخر بازاء فلس يكون وانما عندهم لان البيع ليس بحرم عشر توأبين ^{مط}
بل بشرط بمعاملة اخرى وكون المجموع عوضا لجزء لك معايلتين في صيغة الواحد ويجوز ذلك
عندهم لو لم يكن احدهما شرطا للآخر ولا يتحقق سفاهة يكون المعاملة بطة وهذا التحقيق
والقرض ايضا ولو حل كل واحد من العشر توأبين والفلس عوضا مستقلا بازاء عوض واحد ^ص
عشرين توأنا يكون هذا ايضا حرام عندهم لان بناء هذا على التقييد بالتثنية الى القيمة السوية
فتمثل جدا **اقول** ما ذكره في جوابي قلت صحيح لكن ما ذكرنا من ان الاشرط مطم حرام عندهم فيه
تمثل نعم اشرط هيبه الزايدة حرام لانه وبالمنا اشرط البيع الحايثي في ضمن البيع الربوي فحرمه عند
كل الفقهاء غير مسلم بل لفظ الاطلاق اكثرهم جواز ذلك وسيجي باقى الكلام فيه فانظر **قال** ثم
اعلم ان الحيلة الشرعية انما يتحقق بالنية الى معضوء الاحكام لا تنقل الاحكام لانها على حسب
حكم به الشارع فاي حيلة لنا فيها بالنفع المحرم في القرض لو كان اعم من المعاملة الحايثية فاي حيلة
لنا فيه لو كان مختصا بغيره فكيف يكون المعاملة حيلة بل هي محرمة هذا **اقول** هذا غير ذلك البيع

في ضمن القرض يحول النفع عن الرض بشرط النفع الذي هو حرام ويدخله في القرض بشرط البيع الذي هو حلال عند الخصم فاحتمال القرض حقيقة في الموضوع فتدبر **قال** وقد عرفت مما ذكرنا ان الفقهاء يحرمون الرض المذكور ولو كان ذلك ايضاً ان ديدهم الترض للاحتمال وان كانت بعيدة القرض وان كانت نادرة بل ربما كان محجج القرض الفضي فكيف اتفقوا على الاتفاق في عدم الترض للقيده اص بل واطار خلاف ذلك سيما بالحوال الذي اشرنا وما يؤيد انه وقع منهم اختلاف في بعض النسخ وتصريح في الخلاف ولم يظهر بالنسبة الى ما نحن فيه اهم بل اظهر واختلاف ذلك فتدبر **قال** قد علمت خلا ذلك ان كائناً كان فتدبر **قال** فان قلت عبارة الدرر في عدم التحريم حيث نسب المنع الى العلامة قلت ليس لك لانه بعد ما ذكرنا صيغة الرض خذ بمثله او عليك رد عوضه قال لا يجوز بشرط الزنا والوثيق والصيغة هو بان كان او غير الهني عن القرض الذي غير منفعة الى قوله ولو شرط بهما على دين اخا وكفيلة فلا حاصل قولان اجماع بهما النفع وجوز ان يشترط عليه اجابة او بيعا او اقراضا الا ان يشترط اجابة او بيعا بدون العوض للمثل انتهى فانه نسب تجوز بشرط البيع بمن المثل وكذا الاجابة والا الى العلامة فلو كانت نسبة التجوز اليه دليلاً على عدم ارتضاؤه فكيف لا يرعى به ويرضى با **شرط** البيع والاجابة بدون عوض المثل يتامع حكم بالمنع واشترط الرهن والكفيل وعلى دين اخر تصريحا على عدم جواز اشتراط الزيادة النفع بالهني عن قرض جبر منفعة وحضراً بعد ان ذكر الصيغة بما ذكر من هذا اظهر موافقة المشهور من تحريم بطلان النفع وان البيع بالمثل والاجابة **قال** ولا

منفعة وداخل في زيادة الصيغة لكن العلامة لا يجعل مثل ذلك دخلاً فيها وتخصيص المنفعة **القرينة** باحدى الزايتين لكن الكل متفقون على جواز اشتراط الرهن او القرض او الكفيل على ذلك **الرض** وفي الحقيقة ليس شرطاً زائداً بل استيثاق راس المال وحفظ العوض والمثل عن المصنف **قال** **صل** عقدان قلت ان الشاهد في الدرر نسب المنع عن القرض بشرط العاملة المحاباة الى العلامة حيث قال وجوز اي العلامة ان يشترط عليه اجابة او بيعا او اقراضا الا ان يشترط اجلة او بيعا بدون العوض المثل فان التجوز كما سند اليه فالمنع المفهوم من الاستثناء ايضاً **مسند** اليه واذا كان النفع مسند اليه يكون الشاهد غير باضي به كما هو رأي الفقهاء من انهم ليسندون بوضوح به الى غيره فيكون الجواز مضيقاً والجواب ان يقول ان الاستناد كما يحتمل ان يكون من جهة الاستثناء يحتمل ان يكون من جهة التجوز بل هو الظاهر لانه اذا لم يرض بالشرط اطار من او الكفيل فكيف يرضى باشرط العاملة المحاباة ومحصل باقي الجواب انه اذا كان استناد المنع اليه دليلاً على تجوزين يكون اسناد التجوز اليه دليلاً على منعه فليزم ان يكون مذهبه لشاهد تجوز القرض بشرط البيع بدون ثمن المثل والمنع عن القرض بشرط البيع بمن المثل وهو بطلان وانت تعلم قصور عبارته عن افادة هذا الذي دأبنا كما لا يخفى فتأمل **قال** فان قلت ان الفقهاء وان اتفقوا على الحرمة لكن ليس اتفاقهم حجة مالم يثبت عن دخول العصور وعن قوله قلت لهم اخبار كثيرة تدل على مطلوبهم منها الصحيح من ارض وفاقلاً

بشرط الاشهاد فاجوزي باجود منها فليقبل ولا ياخذ احدكم دكوب رايه او عادية متاع بشرط
من اجل فرض ورقه فانه من بني عن كل شيء سوى شرط عوضه واخذ مثله وحسن الشرط الجايز
فيه فقط واكد لك بقوله فان جري آه ثم اكد بقوله ولا ياخذاه وغيره حتى ان العارية من
العقود والمعاملات فلا ينفع تسمية عارية كما ذكرنا ويؤكد الدلالة ما ذكرنا من ان الشرط جزء
العوضين بالتقريب **الذي** المتبادر من قوله **فلا** بشرط الاشهاد عدم جواز شرط الزيادة
في نفس القرض لعدم جواز شرط شي خاص واللازم عدم جواز شرط الرهن والضامن والكنول و
القضائي بل داخل غير ذلك مع اتفاق الكل على جواز اشراط الكل ما صح دام عمر باتفاق الكل على
البعض فلا دلالة فيها على عدم جواز القرض بشرط المعاملة الحابية والنهي عن اشراط العارية او الهبة
لا يدل على النهي عن اشراط البيع الحابية الا اذا جاز القياس مع الفارق مع ان راوي هذا الحديث
وهو محمد بن قيس مشترك بين الثقة وغيره وان كان في الظن انه الثقة بقوية رواية يونس بن عيسى
عنه قال العلامة في الخ في ح من قال لو جاز اشراط بيع الحابية في القرض يجاز اشراط الهبة
والعارية لان كل واحد منهما عقد واقعه لا فاد المحل مع اشراطه في القرض يحرم منع الملاممة
سما لكن يمنع استحالة التالي بل يجوز الهبة والعارية لا يوجب حديث محمد بن قيس يقتضي منعها
لانا نقول محمد بن قيس مشترك بين اشخاص منهم من طعن فيه ولعل الراوي ذلك الشخص فلا
يجوز التعويل على مثل هذا لما عرفت من ان الاسم المشترك بين العدة وغيره لا يجوز العمل بالرواية

فانما في هذا الحديث لا يدل على صحة
من لا يملك

التمتة عليه الا بعد انه العدل انتهى وانت تعرف ان الظاهر من عدم عمله بهذا الحديث و
يجوز بيع اشراط الهبة في القرض وعدم كون الشرط جزء العوض عند مصرح جواز القرض
بشرط المعاملة الحابية مثل ما قال في القواعد وهذا ما وعدناك سابقا **قال** ومنها صحيح اخر
الذي يستقر من القدرهم عدة او يعطي سودا وزنا وقد عرف انها اشقل مما اخذ وتطيب نفسه
ان يجعل فضلها له قال للا ماس اذا لم يكن فيه شرط ولو وهبه كلها صلح له والتكليف في سيا
التي يفيد العموم ويؤكد عدوله عن عبارة ما لم يشترط الى قوله ما لم يكن فيه شرط سيما
بملاحظة ايراد كلمة فيه وعدم الاقتصار على قوله ما لم يكن شرط فتأمل جدها ويؤكد ايضا
التصريح بلفظ الهبة مع انها ايضا من المعاملات مثل البيع فلا ينفع التسمية بالهبة مع ان
لو كانت صحيحة ومحتملة وان كانت بالشرط لكان المناسب ان يقول ما لم يكن شرطا او معا
فالاخلا غير مناسب سيما مع تغييره بالتجو الذي اشترنا ويؤكد ايضا ما ذكرنا من ان الشرط
نعمه العوض هذا وغير ذلك مما ذكرناه في الصحيحة الاولى فان جميعه جاز هنا وفي الاجزاء
الالهية ايضا وكيف يجوز عاقل انه اذا قال بشرط ان يعطى وما مثله يكون شرطا وان بشرط
ان يعطى بازاء فلس او بيع لك لا يكون هنا شرطا اصم ولا سيما عرفت من عدم الفرق فان
الربا ليس مجرد عبان بل امر معنوي هو زيادة مخصوصة تؤخذ على سبيل التسلط من جهة
وليست مخصوصا بهذه العبارات بل يجوز تغييره بعبادات اخر مثل ان يرفع من الاكابر في الدنيا

لجاهلية او ازيد العوض بنحو معهود او يحصل المال والمنفعة بالطريقة المخصوصة او بالنج
 المعروف الى غير ذلك فتدبر **اقول** مستند الحديث في الكافي والتهذيب حسن ابراهيم بن
 هاشم على ما هو المشهور نعم في الفقيه صحيح وفي التهذيب ولو ذهب الى كلها كان اصلح
 وفي جميع الكتب ذهبوا بالضمير المحدث والكلام في هذا الحديث مثل الكلام في الباقي و
 الضمير في فيه سواء كان راجعا الى الجعل او الى الاستقراض المتبادر من عدم الاشتراط
 الزيادة في نفس القرض من دون معاملة اخرى وكلمة فيه لا يفيد شيئا يؤيد القوم ^{بذلك}
 بل المتبادر منه اذا لم يكن في اصل الاستقراض شرط الفضل وليس شرط المعاملة للمعاطاة
 شرط الفضل هو ما عرفت سابقا والراد من قوله ويؤكد التصريح بلفظ الهيبة
 قوله ^{١٢} ولو ذهب الى كلها كان اصلح بفيدان حل الفضل هيبة حيث قال ^{١٣} ان هيبة
 الكل احسن واصلح القرض من هيبة البعض التي صدرت من المستقرض ومع ذلك شرط ^{١٤}
 عدم الاشتراط في الهيبة فيكون منفاده عدم جواز القرض بشرط الهيبة وفيه انه لا يعلم من
 كلامه ^{١٥} انه اذا وقع حل الفضل بعنوان الهيبة الصحيحة الشرعية يكون باطلا بل الظاهر
 من كلامه ^{١٦} الهيبة اللغوية لا حصلت فيه الصيغة وباقى شرائط الصحة الا ان يثبت
 الحقيقة الشرعية وبعد تسليمه بفيد عدم جواز اشتراط الهيبة لا المعاملة المحاباة وقد
 علمت ان القياس عليه قياس مع الفارق وقوله مع ان المعاملة لو كانت صحيحة فيه ان

الصحة التي كل الفقهاء قائلون بها كذا في الاعتدال للخلال بها بق هنا مثلا لوباع
 الموضع الدائم بالفلوس نسبة بنحو ما يفيد فائدة العرض بشرط الزيادة كان جائزا ويؤيد في
 الاعتدال ان الشامل سل عن خصوص حل الفضل من طيب النفس ^{١٧} جاب ^{١٨} عنه ولا يلزم ^{١٩}
 ان يذكر كل مقتضى وهذا جاز في الكل فتدبر ودمرقت ما قبل في الصحيح السابق وما قبل
 من انه كيف يجوز عاقل اقول ليس مثل العلامة عاقل مع انه المؤيد من عند الله وكلامه
 مؤيد بقوله ^{٢٠} انما الكلام يحرم والكلام يحل بقوله وان الزيادة ليس بجزء العبارة ^{٢١} كالا
 في مقابل النص لا ترى ان المقصود غالبا من النكاح والزنا واحد فاحدهما حل لا بسبب
 العبارة والاخر حرام بسبب فقد انفا وظاهر ان الزنا كان زنا ومحلل لانه كالنكاح وكل ^{٢٢}
 في احدهما يوق في الاخر فتأمل **قال** ومنها صحيح اخر اذا اقرضت الداهم ثم اتاك بخير
 منها فلا بأس اذا لم يكن فيها شرط والتقريب مرد منها صحيح اخر الرجل يستقرض فيرة عليه
 المثال فقال اذا لم يكن شرط فلا بأس والتقريب ايضا مرد بتبنيه بحكاية العدد عن عبادة
 شرط المنصوب الى شرط المرفوع واتفاق الاخبار مع كثرتها ووقوعها وصحة اكثرها في هذا
 المعدول ونية ايضا يكون الشرط نية العوض ورتيب من الصحيحين الروايات المتقدمة
 المرفوعة عن اسحق بن عمار عن الكاظم ^{٢٣} ميمون مختلفة ولوجد غيرها ايضا **اقول** الحديث
 الاول على باقي في ^{٢٤} حسن برهم بن هاشم على ما هو المشهور والظاهر ان يوثق بابن

بن ماشم ولهذا حكم بصحة الحديث والمراد من المثقال في الصحيح الثاني الذهب والمكلا
فيها كالكلام في السابق والسواد الورقة بالاعادة وسنتكم في احاديث اسحق بن عمار
قال ومنها معتبر آخر الجبل كانت له عليه مائة درهم عدا اقضاها وذا قال للباس الم
يشترط وقال جازا الرياس قبل الشروط انما يفند الشروط والجمع المسمى باللام يفند العموم
ان في العدول من الفرد الى الجمع بينه واضح والا فاشترط عندكم امر واحد والاعتد فيه ولا يثبت
الاعتد وفي الحديث ايضاً شهادة واضحة على ان العياد وبابه الاعتبار في تحقيق الرتبة
فناؤه انما هو الشرط ليس الا وهذا عين ما ذكرنا الفقهاء فندبر **اول** الحديث المذكور في في
دينب مضمراً والمضمر خاله بن حجاج وهو محمول وليس من يق فيه انه لا يسل الا عن المعصوم
فقد معتبرام الاوجه له الا ان يق كونه مذكوراً في في نوع اعتبار فاعتبر بهذا الحديث
كسابقة معارض لقوله في الصحيح المقبول المتفق عليه المؤمنون عند شروطهم فنقول الجمع
المضاف يفند العموم خراج ما هو المحرم بالحرمة وهو شرط الزيادة في نفس الركن وبقي الباقي
وهو شرط البيع المحاباتي مثلاً وما قال من ان الشرط عندكم اه لا يخفى ما فيه لان شرط الزيادة
عيناً ولتزيادة العينه افراد كثيرة فليس فيه شهادة واضحة بل الحقيقة ايضاً قال العلامة فانه
كل شرط لو تضمن الرتبة كان باطلا بالاجماع مع اننا نصح اكثر الشروط بالاجماع فاذا لا يعمل لها الا
مع اشراط الزيادة في المساوي جنساً مع اعتد البيع وهذا هو الرابعية وهو غير محل التنازع

فنايل **قال** ومنها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق التبارك ان احدهما حلالاً
والآخر حرام انا للحلال فهو ان يقرض الرجل قرضاً طوعاً ان يزيده ويعوضه بالكثير مما اخذ
بلا شرط بينهما فان اعطاه اكثر بلا شرط فهو مباح له وليس له عند الله ثواب واما الحق
فهو ان الرجل يقرض ويشترط يرد اكثر مما اخذ وفيه شهادة واضحة على ان المعيار انما
هو الشرط وان الربا هو مطلق الزيادة كما سيحكي وان الحلال ما هو بمحض الطمع وهذا هو الذي
عبر الفقهاء من سبهم ويعبر عنه بالذام والسبب ليشير ايضاً الى انه لو خلى من الطمع ايضاً
لا يكون ريباً اصلاً **قول** لا يخفى ان دلالة هذا الحديث على نذهب الخصم اظهر من دلالة على ما
ذهب اليه لان له ان يقول ان الحرام منحصر في القرض بشرط رده الاكثر ولا شك ان شرط
البيع المحاباتي او شرط الرجوع او شرط الاجان مثلاً ليس شرطاً رده الاكثر ولا يفهم منه احد
منها باحدي الدلالات فيكون حلالاً لا يوقد المؤمنون عند شروطهم والمراد من قوله
وانما الحلال انه اذا اعتبر نفس القرض ولم يعتبر معه شيء اخر فالحلال هو ما يكون
الطمع والا يلزم ان يكون ما اتفقوا على حليته على ما سيحكي في كلامه حراماً مستثناً عن الحكم
منه بأكابر من معارضات واذا تعارضت اساقط فيكون المتنازع فيه حلالاً لقوله من المؤمنين
عند شروطهم وما قال من ان المعيار انما هو الشرط لا يخفى ما فيه لان كلامه صريح في
ان المعيار وبابه الاعتبار بشرط رده الاكثر ولا يطلق الا بشرط ان كان المتنازع علم

المفعول معدوله عن شاهد صدق على أن مطلق الاشتراط ليس حراما وما ق من أن
 المراد الفقهاء ذلك سيجي ما فيه فانتظر **قال** ومنها الخطبة المذكورة في نهج البلاغة
 أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي إن القوم سفيتهون بأموالهم إلى أن ق
 سيحتلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الشاهية فيستحلون الحرام بالنبيذ
 والسمك بالهدية والربا بالبيع وفي غيرها ذكر شرح نهج البلاغة أن القوم سجين
 من يودي في أول القرآن ويعمل بالبراي ويحل الحرام بالنبيذ والسمك بالهدية والربا
 بالبيع ويحرف كتاب عن مواضعه فلا حفظه كل واحد من الخطبتين من أولها إلى آخرها
 حتى يحصل العلم لك العدم إمكان التأويل بالمحمل على الكراهة وعدم إمكان العمل على
 التقيّة مع أن رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان ينبغي سيما في مثل ما نحن فيه وربما
 يحصل العلم بصدورها عن المعصوم بل الطه ذلك بعد ملاحظة الخطبة والدلالة في
 غاية الرضوخ بل عند التأمل يظهر أنه الذي حمله هو كذا الإعلام لا غير وعلى تقدير العموم
 خرج منها الحيلة في الربا البيعي بالنقص والوفاء بقي القرض مع أن القرض أظهر ^{وإراد}
 بل الرد لقوله هو خاصه لأن الربا البيعي بيع حقيقة فيصير العقل يستحلون الربوي
 بالبيع فيحتاج إلى تقدير بالمحمل لقوله أن الربا من غير رفع ذلك الرابع أن قوله
 سيفتنون بأموالهم قرينة على أن مقصودهم زيادة المال وتربيتهم لا مجرد تصحيح المعاملة

والمتعارف الشايح في زيادة المال من الربا يكونها بعنوان القرض لا بعنوان المبايعه والمعاين
 مع أن الحيلة في زيادة المال بعنوان المبايعه والمعاينة لا يمكن بشرط الزيادة التي هي
 الهبة وغيره من المعاملات بالاجماع والنقص كما رت الإشارة إلى أن الفقهاء صرحوا بكون كل
 ذلك من غير شرط والحال في المبايعه والقرض واحد بالنسبة إلى ذلك وكلامنا أنه الشرط
 حرام اتا بدون الشرط فلا شك في الصحة لأن الربا إنما هو بالشرط ليس إلا فاذا لم يتحقق
 شرط فلا يكون ربا أصلا لا أنه يشمل الربا بالبيع فتعين أن المراد في الخطبة أنهم يتحلون
 ما هو شرط بالبيع أي يشترطون الزيادة بعنوان البيع ويرغمون أنها من المبايعه ^{المنظمة}
 كما هو غير خفي على من له أولى فهم **أول** فيه أولا أنه لو كان دلالة الخطبتين على المتيقن في
 غاية الرضوخ وصدورها عن المعصوم في نهاية الطوع كما ادعاه كان المناسب بل اللازم
 الاستدلال بهما أولا لتأخيرهما عن الأجنار السابقة انفاذ باستدلال الفقهاء جميعا بهما
 والحمل على غفلة الكل بعيد غاية البعد فتأمل وثانيا أن الطه المتبادر استحلالهم الربا
 وهو الزيادة في الربوي بالبيع مثل أن يقولوا إذا عارض أحدهما واحد من هذين كان
 ديا ولتا وإذا باع درهما بدرهمين كان بيعا وحلا لا ويقولون هذا ما يفهم من ظاهر قوله
 تعالى أحل الله البيع وحرّم الربوا ولا شك أن هذا التفسير بالرأي وحرمة البيع مما لا
 كلام فيه ولافتنان بالأموال فيه أيضا ط لأنهم يلاحظون الانشاع ولا ينظرون إلى الحيلة

والحرية في الاتباع ولا يحتاج هذا المعنى الى تقدير الشط وغيره واذا كلفنا اليد عن هذا الظن
قلنا ان المراد بيع احد المتساويين بالآخر والاشراط الزيادة والتاويل والافتتان في هذا
ظاهر ايضا الا ان تقدير الاشراط في الكلام غير ظاهر فان قلت كما يحتمل باذكت يحتمل
ان يكون المراد بيع احد المتساويين بالآخر واشراط بيع الزايد بشي آخر والمراد الاقل
واشراط بيع الزيادة قلت اذا كان حريتهما ثانيا من دليل اخر ولا نصابق في الاحتمال
بعنوان التاويل اثنا في مقام الاستدلال فلا معنى للتمسك بالاحتمال الا ان كان ثلث الخصال
وما ذكرنا ظهرا في قوله وبالجملة اه قال شاذج نهج البلاغة التحقق العلامة علاء الدين
المستمل الى طمسنا المراد من استحلال الربا بالبيع انا اخذنا مال الناس بالبيع الفاسد فالمراد
الاشفاق بالاموال واخذ الزيادة على الثمن في الربوي كما هو ظاهر اللفظ وفيه ان الظن
من المقام يتبع ذلك بين الامة في زمانة لقوله بعد ذلك فياي النازك ان لهم لك
ويحتمل ان مراد بالبيع ما يشمل القرض فيدخل فيه ما شاء في زمانة من اخذ الزيادة
بالحيل كالاجارة والماله وغير ذلك وقيل المراد اخذ الزيادة بصورة البيع بالشرط والاجارة والماله
وهذان الامر ان وان شيئا في هذه الزمان الا ان شيوعهما في زمانة ذلك يحيرهما مطلقا
نظروا لثبوتها في هذه الزمان الا ان شيوعهما في زمانة ذلك يحيرهما مطلقا
من كان من المسلمين باكل الزيادة وتسمية بالقبام مشورة ومقال من شمول البيع القرض كما ترى فاقبل

رب بعد تسليم ان المراد في الخطبة اشراط الزيادة بعنوان البيع كما افاد في اخر كلامه دام عمره لا يفيد
حرية اشراط الزيادة بعنوان البيع في ضمن القرض بعد تسليمه لا يفيد حرمة بعنوان اخر المصاحفة
والاجارة وغير ذلك ولعلنا ذكرنا ما تمسك احدهم من الفقهاء في كتبهم بهاتين الخطبتين ^{سقطوا}
في البين والقول بالغفلة بعيد من غير بين **قال** وبهما رواه الفقهاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل قرض بغير منفعة
فحرام وهذا من جملة الاحاديث التي رواها عنه معتقدين معتمدين عليه نظير على اليد ما ^{خبر}
حجة يؤد به وغيره مما كتبتوا احكاما كثيرة معمول بها بغير تأمل ومن نهاية اعتمادهم على هذا الحديث
انه ربما لا يستلزمه على حرمة شرط المنفعة في القرض لانه لا يذكر مستندا سواء ويعتدون
الحرام بقرض بغير المنفعة ومنفعة القرض على وجه يظهر ان اعتمادهم في الحقيقة به يقولون
يحرم شرط النفع ويقولون بورد النبي عن قرض بغير المنفعة فلا حيلة فالتضعف من غير العمل بالاحكام
على قياس الاحاديث الواردة في الكتب الاربعة الروية بطرق العامة او الزيدية او الفطحية او غيرها
ذلك مع ان الشيخ الذي اورد ما نقله اورد ما ايراد الاعتقاد كما هو اباهم يفعلون ذلك
مع انه يظهر من الاحاديث الصحيحة ما يشير الى صحة هذه الرواية كما ستعرف فيما في بعض
الاخبار ان راويا قال لهم ان من عندنا يروون ان كل قرض بغير منفعة فهو فاسد فاجابواهم او
ليس حرم القرض ما يحرم المنفعة لا يبط منه ان مرادهم من تكذيب الراوي بل المراد بخطبة فهمته ^{وما}
يفهم من ظاهر مرجع انه مفيد بالشرط كما اشتبنا مشروحا في حاشيتنا على شرح الارشاد

المقدس الادريسي **اقول** انقل اول الاحاديث الواردة في هذا الباب وان بدت اطنا بالاطنا
حتى يميز القصر عن اللباب قال رئيس اد باب قلوب محمد بن يعقوب باب القرض جبر المنفعة
ثم نقل هذا الحديث الذي اشار دام عمر اليه وفي الطريق ابراهيم بن هاشم وقد مر انه دام
عمر بوثقة والعلامة كثيرا مايل كثير من العلماء بعدون صريحة صحيحة فلا وجه عن
التبشير عنه ببعض الاخبار ثم نقل حديث محمد بن عبيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن القرض جبر المنفعة فقال جبر القرض الذي يجبر المنفعة ومحمد بن عبيد وان لم يكن ثقه
لكن الراوي عنه ابن بكير وهو ممن اجبت العصاة على تصحيح ما يصح عنه مع ان في نسخة
محمد بن مسلم ما يدل على بناهبة والاعتماد على قوله وقد رواها الصدوق والشيخ وروى
المفيد الحديث الاخير **قال** ثم نقل عن ابن ابي عمير عن بشير بن مسلمة وغير واحد عن
اخيه عن ابي جعفر **قال** خير القرض ما جبر منفعة والحديث وان كان مرسل لكن المرسل
ابن ابي عمير وهو لا يسل الا عن ثقة وعلى تقدير ان يكون المرسل غير هو من اصحاب الاجماع
وقد علمت كون ابراهيم بن هاشم في الطريق غير متضرر وقد روي الشيخ في الوثائق عن بشير بن
مسلم عن ابي عبد الله **قال** قال ابي جعفر **قال** خير القرض ما جبر المنفعة ونقل الشيخ حديث
اخر هكذا قال كبتت اليه القرض جبر المنفعة هل يجوز ان لا يكتبي بجواب ذلك وانت تعلم ان
الظن من هذه الاجاد كون حديث كل قرض جبر منفعة وهو حرام من وجهين **الاول**

حيث ان من عندنا يروون فانه ظاهر في كون الجزع عند اهل التمسك والا امامهم كذبهم والظن
ان هذا الجزع كان باطلا عند المجتهدين اذ حيث لم يذكر في صفحهم الا ترى ان محمد بن يعقوب
كيف عقد الباب **قال** المفيد لا باس ان يتباع الانسان من غير متاعا او حيوانا او عقارا **قال** با
والنسيئة معا على ان يسلف البائع شيئا في جميع او يتسلف منه في بيع او يفرضه مائة درهم الى
اجل او يتقرض منه وقد اكد ذلك جماعة من اهل الخلاف ولما تفرغ لهم جحد في الاكراه ذلك
ان البيع وقع على وجه حلال والتسلف والقرض جائزان واشترطهما في عقد البيع بفسدهما
وقد سئل الباقر **ع** عن القرض جبر النفع فقال خير القرض ما جبر نفعه والتحقيق والعلامة ومن فقد
فيهما ما كان اديس وخم ما نقلوا هذا الخبر بل تسكوا بالاجماع وما ذكر يظهر في قوله من جملة
التي رويها معتقدين معتمدين وقوله ربما لا يستدلون الا به الى اخر ما قال وبعد التسليم
يجري فيه اكثر ما قلنا في الاحاديث السالفة فتذكر **قال** ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب عن
اسم عن الرجل يسلم في بيع او ثمن عشرين دينارا او يقرض صاحب التسلم عشرة دنانير **قال**
يصلح اذا كان قرضا بجبر شيئا فلا يصلح قال وسئلته عن رجل ياتي حريجه وخليطه فيستقرض
منه الدنانير فيقرضه ولو لا ان يجالطه ويحاربه ويصيب عليه لم يقرضه فقال ان كان موقفا
بينهما فلا باس فان كان انما يقرضه لاجل ان يصب عليه فلا يصلح ولا يخفى ان السؤال ليس
عن حكم القرض على وجه وحكم التسلم على وجه والا للاجاء العصور عنها على وجه مع انه

ما اجاب عن حال السلم اذ قال القرض فيما اجاب فيه غيراته اذ كان مجبر نفعا فلا يصلح فيه
 شهادة واضحة على ان السؤال كان عن حكم القرض لاجل السلم والشهيد ايضا باقي الحديث
 وظاهر ان السؤال كان عن صحة العاملة وفسادها بقية الجواب حيث قال اذ كان مجبر نفعا
 فلا يصلح والصلاح لغة مقابل الفساد مع ان المقام من المعاملات ولذا فهم الكل من الحديث
 المحرم والفساد ولذا حملوا على الشرط وغيره يؤكد الدلالة تكرير قوله لا يصلح فكان الظاهر من
 العبارة الاشارة الى ما اشتهر عن النبي صلى الله عليه وسلم من جبر منفعة فهو فاسد كما سمعت وان الظاهر
 ان السائلين في امثال المقام ليس سؤالهم عن معرفة تحقق خصوص الكراهة فالجواب بالخلاف
 حريصا على خصوص الكراهة فيه ما فيه وترها يؤيد ايضا اخر الحديث حيث قال الراوي ولولا
 ان يصيب عليه لم يقرضه فاجاب عن ذلك بعنوان التفصيل ان كان معروفا بينهما يعني الذي
 سئل ويمكن ان يكون المراد ان كان الذي جبر المفرد فيه والمعوقية بينهما فلا بأس وان
 كان انما يقرضه من اجل آه فيكون المراد ان من المعوقية وهو الاظهار فيكون ظاهر الشرط
 وترها يقويه حصر كلمة انما في قوله انما يقرضه فتأمل مع انه يظهر من الاخبار ان المحرم
 هو الشرط فتأمل ثم ان الفقهاء لما روي دال الله على الحرمة والفساد مطلقا من غير قيد
 الاشرط فتجهوا الى العمل فيهم من حل على الاشرط فقط كقولنا لا ادرى يبلي ومنهم من حل
 على الشرط تارة وعلى الكراهة اخرى كالتبليخ ومن يتبعه ومنهم من زاد على الحملين التقيية ايضا

كيعض بقادى عصرا فالكل اتفقوا على العمل على الشرط وهذا ينادي باعلى صوته على الشرط
 عندهم حرام اذ الولي يمكن حراما عندهم لما كان العمل عليه فائدة ثم ان هذا الحمل اولى من
 الحمل على الكراهة او التقيية لانه تخصيص وما من عام الا قد خص ويؤيد ما ذكرنا من
 وجوه التاكيد في الدلالة على الحرمة ويؤيد ايضا ان الغالب من حال السائلين السؤال
 عن الشرط والتسلط لا يجرم الشرع ولذا اجاب بانه فاسد مع ان البناء على كون السؤال
 من خصوص غير الشرط فيه ما فيه مع ان الحمل على الكراهة يقتضي تخصيص ايضا اي
 التخصيص بغير صورة الشرط لما عرفت من اتفاقهم على حرمة الشرط وايضا العمل على الشرط
 غير مخصص بهذا الحديث بل يقل نظره مكررا ايضا ورح اجابا كثيرا في ان الفارق بين ^{الحلال}
 والحرام هو الشرط ليس الا والعمل على التقيية طرح الجحلا لا يكتب مما امكن مع ان التأكيدات الى
 في الجحلا يلزم التقيية فتأمل مع انه ربما يظهر من نهج البلاغة عدم التقيية في ذلك مع
 ان فقهاء بنيما نقلوا عن العامة سوى اهتم يجعلون الغاية بمنزلة الشرط وهذا ظاهرا
 في عدم المخالفة بين الخلصة والعامية في المقام فتأمل جدا **اور** الظاهر ان كلمة او في قوله
 او تدرقت سهوا وان اتفقت كتب الحديث على اثباتها وجملة معطوفات على محذوف كقبي
 نعت وانت تعلم ان لا يصلح ظاهرا في الكراهة كما صرح به جميع من المحققين ومنهم المتحقق
 الادوية في غير موضع من كتاب البحار في قوله ويؤيد ايضا ان اخبار المنع وردت

بلفظ لا يصلح كاستمع وهو ظاهر في الكراهة ومنهم الشهيد حيث قال وقوله لا يصلح عياناً
الكراهة لو تتبعنا الاحبار لو حديث استعماله في الكراهة تشابها بحيث لا يتبادر عندها
ولهذا قدم الشيخ الحمل على الكراهة على الحمل على الشرط وان عكس دام عمره في النقل عنه ولعل
العدل عن قوله يفسد وفاسد ويجر وحرام مثلاً يؤيد بالكراهة وقوله لا يصلح في آخر
الحديث ايضاً يؤيد الكراهة لان الطه منه انه لا يصلح العرض اذا كان داعي العرض الاجابة
ولاشك ان الراعي بنعم المدي ايضاً غير محرمة فيكون المديعي منه الكراهة من غير رتبة والطه
كون لا يصلح في المقامين بمعنى واحد وما ذكر ظهر فساد قوله ولذا منهم الكل من الحديث
الحرم والفساد ولذا حلوا على الشرط وغيره مضافاً الى ان نفسه نقل عن الشيخ الحمل على الكراهة
كما هو بمنظر منك فكيف يقول ولذا فهم الكل الحرم والفساد وكذا قوله وترى ما يؤيد
آخر الحديث ولا شك قد عرفت ان آخر الحديث يؤيد الكراهة ظاهر وقوله وهذا ينادي
بالصوت الى قوله لما كان العمل عليه فائدة فيه ما فيه لان فائدة العمل على الشرط ابداء وجه
الكراهة لان الضام العرض الى البيع من غير شرط لا وجه الكراهة فيه ظاهراً وهذا الكلام
الى ان لا يجعل الحمل على الشرط فيما للحمل على الكراهة ثم قوله ثم ان هذا العمل او في من العمل على
الكراهة والنقبة لانه تخصيص وبما من عام الا وقد خص غريب لان في الحديث ليس لفظ
عام والاحكام كل حتى يقال انه تخصيص وظاهر السؤال انه سوال عن انضمام العرض الى البيع

من غير شرط كما هو في حق العطف فالحمل على الشرط تقدير بالتحصيل بخلاف الحمل على الكراهة والنقبة
ويؤيد العمل على النقبة استعماله على حكم الحمل على العاي الذي ورد على خلافه اخبار كثيرة كما عرفت
ويؤيد ايضاً ما نقلنا عن المفيد من انه باس ان يتبع من غير تباع او جونا او عقاراً ^{بند}
والنقبة معطاة ان يلف الباع شيئاً في بيع والتسلط منه في بيع اخر او يرضه او يستقرض
وقد انكر ذلك جماعة من اهل الخلاف الى آخره ولعل نظره الى العمل هذا الحديث بعينه على
النقبة فانهم ولعلك بحكم تضعيف قوله وايضاً ورد اخبار كثيرة بان الفارق هو الشرط لا ك
قد علمت ان المراد هو شرط الزيادة في نفس العرض لشرط البيع فتذكر وما نقلنا عن المفيد نظراً
ما في قوله مع ان ضماً ثانياً ما نقلوا الى آخره قال فتأمل **قال** ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه
مع حماته صحة ما فيه عن امير المؤمنين انه قال ايها الناس الفقه من النجعة الفقه من النجعة ثم النجعة من النجعة
لربما ديبها الخفي من ديب الغلة وغيره خفي ان الربا عند هؤلاء الا علام مخصوص بما هو صريح
الدين بفرقة جميع المسلمين بل وغيرهم من اهل العرف واللغة لانه من المعاملات كالبيع والهبة
ولذا كانوا يقولون انما مثل الربا فان هؤلاء الا علام مجرد تزوير وجلة للخروج عما هو حرام
بالبدية يحكمون بعدم الحرم البتة واین هذا من الخفاء بل وكونه الخفي من ديب الغلة
ومن حيث التثديد والتأكيد والتشديد في معرفة تحايله الدقيقة والاحترار عن عوايله
الحفية التي لا تتبادر وتحتس وتذكر كما لا تخفى من ديب الغلة وبالجمله الربا عند الشارع خفي

من ديب القلة وعند هؤلاء اجل واظهر من الشمس والحرام شرعا في غاية الخفاء بنص سند
الاوصياء وعند هؤلاء متى ما عرض ادنى شايبة من الخفاء يكون حلالا البتة بل متى ما توهم
ادنى شايبة منه يصير حلالا بلا ريب بل كان ادنى عند التحقيق الى تحليل الربا وتحريم
مجرد لفظ رعبان كما عرفت اذ من البديهة على جمال انكار فضلا عن عقلاء المسلمين ان
الربا امر معنوي وزيادة محض من العين او المنفعة ونحو في المال على سبيل التشاغل واللاطف
لا انه عبان يعطى او يزيد لي وامثال هذه وانه لو بدل العبارة بعبارة نصت لي او عوضا
يعطى بازاء الفلاس وغير ذلك يصير حلالا مع كون الزيادة في الصورتين على حد سواء على ما
عرفت من عدم تفاوت اصلا بين العبارات المذكورة بالنسبة الى ما ثبت من الاخبار وكلا
الاخبار مضافا الى ما مر من النصوص الصريحة والظاهرة في عدم التفاوت والشرط التي هم
اعبروا وتحقيق الربا لا تزيد عما به يتم الربا عن غير لغة وعرفا ولو سلم زيادتها فلا تزيد
عما هو ضروري الدين ولو سلم زيادتها فظاهر انها اشتهر وعرف من سائر شروط التجارة وهو
في مقام التاكيد في معرفة التجارة ولو فرض انها ليست باغرفة اشتهر فعلوم ان في معرفتها
يكفى ادنى اشارة بكونها في غاية القرب من الفهم وبغاية سهولة العرفه واين هذا من كونها
اخفى من ديب القلة نعم الزيادة الذي هو الشرك بالله جل شريك بل باقي القلة المذكورة
فاللزام على هؤلاء الاعلام ان يسلكوا في الربا والتجنب عن الزيادة مسلما في الربا الذي هو

الشرك بالله ما يرتكبون في استحلال الربا واخذ الزيادة وهل يكفي في استحلال الشرك
بالله تعالى مجرد شايبة بغير ما الى توجهها في الربا ام لا بد من الاجتنان وديب الذي
من ديب القلة والعجب من هؤلاء انهم لا يجعلون حيلهم في التبرأ ايضا بل يصحون بانه لا شبهة لنا
اظم ويجنبون عن البشاعات مثل شرب الخمر في الصوم واضعف منه شبهة ولا مبالا لهم في
الحيل التي يرتكبونها اص ووجه من الجمع مع انك رايت الفتاوى وعرفت ادلتهم و
ايضا وسمعت عظيم الخطر وشدة الضرر وسعوف ايضا ومنها ما ورد في اخبار كثيرة معتبرة
ان الله تعالى احرم الربا وعظم امر الربا واكثر من ذكرنا والتهديد والتحذير لعل تحقق الفرق
وقض الحسنه وهؤلاء الاعلام بتحقيقهم حيلهم واركانهم اياها ونشرها بين المسلمين
بابا اذ اذ الله فتحه وبالغ واكثر منها وفتح الباب الذي اذ الله سدك وبالغ واكثر في
المبالغة فيها ويقضي فتحه سد ذلك الباب بالبرهان والندس المعروف وقض الحسنه بالكلية الى
يجمع الاسم ولا يجد الرسم ومع ذلك فتحوا باب الحيلة وسهلوها في نظر العالمين واشاعوها
بينهم الى ان صار الماد في الامصار عليها من دون تفاوت عندهم بينها وبين غيرها من الباطل
مع انه تعالى مسح طائفة من بني اسرائيل باصطحابهم الحيلة في صيد البحر وقال وجعلناها
نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين فالامام بين يديها الجماعة للرجوع
في ذلك الزمان وبما خلفها الجماعة الا توت بعدهم الى يوم القيمة ومن عجائب الانفاق اني لما

أوردت الاعتراض على بعض المحللين بهذه الجملتين استدلاله على بقوله ثم أحل الله البيع
بأنه تعالى قال انصم وحرم الربوا في آيتين ظهر دخول ما ذكرت في الأول دون الثاني وعاد
ذلك إلى أن لاحظ قول المفسرين فآخذ القرآن لينظر أن الآية في أي موضع فأول ما فتح القرآن
وقع نظره على حكاية بني إسرائيل واستحلوا طيبات مما طهروا وما صار عليهم من النكال وأنه يكمل
لغيره إلى يوم القيمة بغير وجه ذلك الفاضل واضطرب في شرع في الاستغفار ثم ذكر بعد
ما رأيت بمدة أنه رجع عن اعتقاده وحكم بفساد هذه الجملة ومن عظم خطر هذه الجملة
مضافا إلى ما مضى وبقي أن كثيرا من الواضع الماضية منع الشرع عنها بسبب التشبيه بالربوا
بل وربما أكثر إلى أن ف الفقهاء بحرمته والوضع الذي لا شبهة ولا شبهة مثل إعطاء
الزيادة من دون شرط ولأيته وإعادة أصلا كره الشرع أخذها بل وربما أصر بعد الأخذ
باعتبارها من لأجل العلامة رة في التذكرة صرح في الجملة التي هم يصحونها بل تأمل
أنه لا يتركب هذه الجملة إلا الضرورة وتبعه من ذلك مولانا الأرحم بيلي رة ومن خزانة
هذه الجمل ما هو مشاهد بحسب محراب من أن المستقرض بها لا يصلح أبدا وأنما في القرض
وأن بذل جهده في الأول دينه في الزيادة إلى أن يذهب ملكه واستقلالة مثل التدارو
البستان وغيره من يد أنار هوية أو مبيعة وكان في بلدي جمع بهذه الحالة فنعتهم من
سمع مقالتي جاني بعد مدة قليلة يشكر الله على أداء جميع ديونه وشراء الدار والدكان

وامتعت الدكان وغير ذلك منصر حايته من سماع قولي شيقنا بذلك وأما العرضون كانوا
من أقول وهدم يجعل لهم آلا أنه بعض أموالهم وانفسهم حوادث غريب سهايا بهم ودائما في
الخسارة وينهب بهم البركة وربما صاروا فقرا وأهل السؤال هذا على حسب جملهم في السعادة
والشقاوة كلما كانوا أحسن حالا كانت الحوادث إليهم أسرع بل البلد الذي يشع فيه هذه
الجمل يشع فيه تلك الحوادث وانها شاعت في البلدان في هذه الاديان إلى أن خربت و
في الحديث إذا أراد الله تعالى هلاك بلد ظهر فيه الربا أصلح الله تعالى أحوالنا محمد وآله
الطاهرين **أقول** في كلامه نظري من وجوه أنا أولا في قوله غير خفي أن الربا عند هؤلاء ^{علام}
محصنة فيما هو ضروري الدين لأن حاصل ما ذكره أن البيع المحاباتي مثلا في ضمن القرض لو لم
يكن داخلًا في الربا لكان أمرا بيا يظهر من الشمس وابين من الأسس وكان هو الذي كان معروفا
بين جملة الكفار ولذا قالوا إنما البيع مثل الربوا باقائهم ولو تصوروا الربا كيف يمكنهم أن يبيعوا
مثل هذا القول كيف يقول له ديبب اخني من ديبب الغل وانت تعلم ما فيه لأن ما هو ضروري
الدين وكان معروفا بين المسلمين هو الزيادة في الجملة وتفصيل مواضع الربا صارت ^{مباحة}
ائنة الهدى ولو لم يكن اجارهم كان ديبب الربا اخني من ديبب الغل وكان غوايله ^{الكث}
من الرتل لا ترى أن الحكم بأن الحنطة والشعير خبز واحد والسمن والخبث خبز واحد
والتمم ودهنه خبز واحد لا يمكن أن يعلم إلا من الرحي وغير ذلك من أحكام القنين ^{تلة}

العجبة التي لا تقدي إليها العرف واللغة بل لا يفهمها الكلمة فضلا عن الجملة مع ان
 اخراج القرض بشرط البيع عن الربا لا يصح بخفائه لان الخفاء في المعاني انما يحصل غالباً من
 اشتراك الآثار والاعراض العامة وخفاء النصول والاعراض الخاصة فينبه ^{كما بعد ما هي} بوجه ما
 هيته اخرى ^{كما بعد ما هي} كما يمكن ان يكون فرد منها في نفس الامر خلا بحسب الظن في غير ما يمكن ان يكون فرد
 من غير ما بحسب نفس الامر خلا فيها بحسب الظن فلا اخراج والادخال بالنسبة الى الخفاء
 في حد سواء واي خفاء اشد من الحكم بان القرض بشرط الزيادة حرام وبشرط بيع ذلك للربا
 حلال وبخفائه صادقاً عليه دام عمره واماناً في قوله بل كان ارفعهم عند المحقق الى
 تحليل الربا ويحرم مجرد لفظ وعبانة لانك قد عرفت ان ما ذكره نظيران يقو امر من تحليل
 التكاح عند المحقق الى تحليل الزنا ويحرم مجرد لفظ وعبانة وفيه ما فيه انك قد
 ماورد عنهم من ان الكلام يحرم والكلام يحلل واما ثالثاً في قوله اذن من البديهة
 على جلال الكفار ان ما يصدق عليه الربا اذا كان له اظاهر سيما اذا كان بديهيّاً
 خصوصاً اذا كان بديهيّاً بالنسبة الى الجحافل الكفار فكيف حكم بالخفاء واسند الى السيد
 الاوصياء مع انك قد عرفت انما ان البديهي ما هو ولا يعلم تفصيله الا هو واما رابعاً
 في قوله بالنسبة في الاخبار وكلام الاخبار لا يمكن علمت الاخبار وكلام الاخبار وانها ليست
 كما قال واما خامساً في قوله والشروط التي هم اعتبروها لا يزيد اماناً يميز الربا عن غيرها لغة

وعرفا لانك عرفت سابقاً ما به الاستياد عرفاً ولغة واما سادساً في قوله ولا تريد مما هو
 ضروري الدين لانك رايت انما ان الفرقوي واما سابعاً في قوله انها اشهر واعرف
 من سائر شروط التجارة الى قوله وان هذا من كونه اخفى من ديباب النملة لانك قد
 عرفت على ان تفصيل مواضع الربا اخفى من ديباب النملة ومن سائر شروط التجارة واما
 ثامناً في قوله نعم اه لان المناط في الربا هو الداعي ليس الا كما فصل في الاحياء والمناط
 في العقود هو اللفظ والعبارة كما عرفت مع قصد غاية من الغايات الصحيحة كما صرح
 به كثير من علماء الامة وليس في الاول مدخل للجملة بخلاف الثاني بلامرتية واما ثامناً
 في قوله ومنها ما ورد في اخبار كثيرة اه لان من كان متحققاً بالاخلاق الحسنة و
 لقوله نعم من جاء بالحسنة لا يتركها للجملة ويعطى فرض الحسنة ومن لم يكن كذلك لا
 يفعل ذلك سواه سداً باب الجملة او فتحت مع ان في سدها بالنسبة الى الشخص الثاني
 باب قضاء الحاجة لان نفسه اذا لم تسمح بفرض الحسنة وكان باب الجملة مسدوداً وكان
 مستديراً في الجملة لم يقط احداً فلس وكان باب قضاء الحاجة مسدوداً ولما كان اشغال
 الشخص الثاني كثيرة صار امره معاش كثير من الناس مقطلة وما في الاخبار ليس الا
 الربا وترك اخذ الزيادة والبحث على فرض الحسنة لا لزوم ترك المعاملة المحابية قال الشيخ
 الحسن العجلي حفظه الله من الحسن الخفي بلفظه الجملة بعد نقل تلك الاخبار ليس في هذا

دلالة على المنع من بيع الشرط والاجارة وبيع التي باضعاف قيمة واشترط فرض او اجيل
دين وحمل شيء من الناقص من غير جنسه ونحو ذلك مما يرد به تحريم الربا كحلف بعض
المحققين لتواتر الاحاديث بجواز ذلك وحجته قياس منصوص العلة امر خلافي ودليله
غير تام مع معارضة بما هو اقوى منه ولو سلم فالنقص الخاص الصحيح المتواتر مقدم قطعاً
وقد تقدم في احكام العقود وفي الخيار وغير ذلك وباقى ما يدل عليه هنا في عدم صح
ولو تمت العلة لزم وجوب فعل المعروف وتحريم البيع وجميع العقود واما ما اشار في قوله
مع انه تعالى نسخ طائفة من بني اسرائيل في ارتكابهم الحيلة لان هذا لو لم كان مجتثاً
على الله نعم اولا حيث علم اقرب حيلة عدم لزوم الحث بقوله خذ بيدك ضغثاً فاضرب
به ولا تعنت وعلى خير دليل ثانياً حيث كان واسطاً في التعليم وعلى خامس التبيين ثالثاً حيث
بلغ هذه القضية الى الامة وعلى الامة رابعاً حيث علموا الرعية حيلة القرار من الربا وعلى
الامة خامساً حيث تفقوا على الانشاء بحيلة القرار من الربا ولا يخفى ان قوله وتبعه من ذلك
هو ما لا يقدح في مناف ما ذكرنا دام عمر في اقل الرسالة حيث صرح بان القدس لا يبيع
من النصصين على حرمته هذه الحيلة وهذا استدلاله الجواز عند الضرورة وهذا يؤيد ما قلنا سابقاً
لعلة نسي كما رايته نسيانه في نظر انه وما وجدت له غرضاً وباقى كلامه سياق الرخصة
ولا ربط له بمساق الاكلمة فتدبر **قال** ومنها ما رواه الشيخ بسندك عن الرضا **القول** ببيع البيع

يعلم ^{يعلم} والبيع انه لا يبيع والشري يعلم انه لا يبيع الا انه يعلم سيرج فيه فيشتره منه فوق
يا يونس ان رسول الله صلى الله عليه واله قال لجابر بن عبد الله كيف انت اذا ظهر الجواز
او ثم الذل قال قال له جابر القيت الى ذلك الزمان ومضى يكون ذلك باقياً انت واني قال
اذا ظهر الربا يا يونس وهذا التريافان لم يشتر برده عليك قال قلت نعم قال فلا تقر به فلا
تقر به وهذا الحديث موافق لما ذكرنا من نهي البلاغة من وقوع هذه الحيلة بعد التوصل من
اعدائه المحذرين في الدين والخير محمول على صورة الشرط لما سبق ولما في الاخبار المتعددة في خصوص
المقام مثل ما رواه الحيري بسند الى الكاظم عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ثم اشترى به خمسة
قال اذا لم يشترط ورضي به فلا بأس وما رواه الكليني والشيخ بسندهما الى الرضا **القول** في الجبل
فيطلب بعينه فاشترى له اللعاب مائة مثلاً ببيعته آياه ثم اشترى به منه مكاناً فوق ان كان
بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبيع وانت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر
فلا بأس وظاهرات الراء عدم تحقق المشاطة **اقول** هذا الخبر بعد تسليم سنده مع ان في الطريق
صلح بن عتبة عن يونس النيباني والاول كذا بنص علماء الرجال والثاني من الجاهيل
وعدم العمل على الكراهة يدل على عدم جواز البيع التي باقى من غير تب ولو فهم وبعد العمل على الا
بقي عدم جواز اشتراط ذلك البيع في ضمن البيع الخاباني وانت تعلم انه لا ربط له بالمعنى هو
القرض بشرط المعاملة الخابانية ويفيد جواز الحيلة من غير اشتراط مع انه دام عمر قال الرضا

الجملة يوجب ما هو نظير السخ إلى الفدية **قال** لما علم بالحي هذا القدر الذي عثرت عليه
 من الأخبار التي تصلح بكونها مستنداً للفقهاء وأما غير الأخبار فيها أما استدلال به لما ذهب
 إليه فقهاء ما سوى العلامة ذه من عدم اختصاص الربا بالبيع والقرض بل هو خيار في جميع
 المعاملات أيضاً من أنه لو كان مختصاً بهما لما وقع إكل الربا في الضيق الشديد وما صاروا
 معرضاً للوعيد والتهديد وما خالفوا الله ورسوله مع باقي المخالفة من حصره الدنيا و
 الآخرة وما بقوا على مخالفتهم إلى أن نزل فيهم كان لم يفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله
 وغير ذلك أو عرضهم لما كان لا يحصل المنفعة من دون مضارته في حصولها من المصلحة
 أو الهبة أو القرض أو البايعة والحاصل أن إرادة الرسول صلى الله عليه وآله كانت مشعورية
 بكل الرضا بصين على عاداتهم الجاهلية فلما نزل حرمه الربا فنهىهم عن ترك طاعة الله
 نعم أو خوف الله أو خوف ما أخذ الرسول صلى الله عليه وآله ففوت حالهم وكان الترك
 شاقاً عليهم حتى أن بعضهم من الشدة المشقة ما ترك أصلاً وما طاع الرسول مع كونه
 من أمته واختيار أطلعت في جميع الأمور ولخيار عظم خطر الماخذه الدينية العقوبة
 على ترك المشقة إلى أن نزل فيهم ما نزل ومع ذلك بقي جميع من لا تمتنع على التمرد والعصيان
 في البلدان والأديان إلى هذا الزمان فلو كان أهل الصدق الأول الذين هم المخاطبون في
 التكليف والخلافة من محاسن الهدى والتقى كانوا يفهمون اختصاص الربا بخصوصها

البيع أو القرض وعدم التعدي إلى غيرهما من المعاملات فلم كان الطبع يرفع يد بالمرء والغايي
 يلقى نفسه إلى التهلكة وخزي الدنيا والآخرة مع أن عرضهما لم يكن إلا زيادة المال وتحصل
 المنفعة وليس في هذا القرض تفاوت أصاً وبالمرء بين البيع والقرض وبين غيرهما مثل الصلح والهبة
 والمسايل الشرعية كلها مبنية على استداد طريق وإفتاح طريق ولم يسد أحد الطريق للفتح
 بسبب سد طريق آخر في تلك المسائل فكيف في هذه المسئلة معاً قد عرفت مشقة المشقة
 والقضاء النفس إلى التهلكة ولا يتركب الفقهاء والبلهاء مثل ذلك فضلاً عن الغفلة مع أن
 صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة للعالمين عزيراً عليه مشقة الأمة حريص عليهم بالمؤمنين
 رؤوف رحيم ومع أنه كان مبيناً ليتبع أحكام الشريعة وتكمل دينه البين في الخلق فلم يابن
 لهم وما أمرهم بأن يتبدلوا لفظاً بلفظ وتسميوا من شر الدنيا والآخرة مع بقاء عرضهم
 بعينه من دون تفاوت أصاً فكان اللازم عليه أن يبلغ ويبانح ولا يضيع ولا يتركه في
 مضايقتهم المحاربة بل المشقة لعدم البالات بالدين والاستخفاف به المسينة إلى الكفر لانه
 بلا تفاوت أصاً بفعل الحرام بل ربما كان معادلاتهم لظنه من جهة سفاهتهم ولو كانوا
 الطريق المفتوح والوصول على تحصيل الرزادة بمثل الهبة والمصلحة لشاع وزاع على حد
 نظائير من المنايل الشرعية بل لا ريب ما نحن فيه أشد لما عرفت من شدة الرغبة ونهاية
 المشقة مع رغبة المقرضين لأحتياجهم وتشابه أجزاء الزمان وهي نوع الإنسان هذا

حال استدلالهم على نعيمهم الربا في المعاملات وانت لو تأملت وجرت هذا الدليل يدل
على ذلك التقييم يدل ايضاً على بطلان الحيل التي يتكهنها هؤلاء الاعلام بل والله اشدد
واظهر لوجوه الخلاف في ذلك وعدم وجه ان خلاف هنا فاي عاقل يرضى بان يقول
ارضك الف تومان على ان تعطيني تومان ازيد او يعرض نفسه لهلك الدنيا والاخرة
ولا يرضى ان يقول ارضك ان تعقب لي تومان موضع تعطيني تومان وليس فيه
حرارة اصم لما في الدنيا ولا في الاخرة كما توهم بل ولا يرضى ان يقول موضع يعطيني
تومان تعقب لي مائة تومان او الف تومان او يقول تعقب لي الف تومان باذا فليس تأخذ
معي والشاهدون اعرفون بالنظر من الغاشين الظن انهم باجمعهم كانوا عاشقوا لفظ
يعطيني او ما يماثله كلابل وكانوا يحبون المال وعرض الدنيا من دون تعقب في تحصيله
ولا خوف في تلفه او خسران لان التجارة لا تخرج عن التعقب وخوف الخسارة ومع ذلك لا شك
في ان الله تعالى شق عاء باده منكم وكفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع انهما يحبان اليسر
التيسر في الدين والمهولة والمناحة فلم ابقوا العباد في الضيق والشد وبالشدة انهم
الى طريق الخالص والحيلة وتركوا هم عاصين متمردين وفي الطغيان مقارنين واوجب ذلك
انه نعم مع الحيلة بل جعل ركبهما قربة خاسنين وجعل ذلك تكالفاً للعالمين ومن عظمة
ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صرح بالمنع عن استغلال الربا بالبيع واخبر ببله سيمد ذلك

والمتدعين في الدين الى غير ذلك مما ظهر من الآئمة ع ما ظهر من حرية ما زاد على مثل الذي
اوضح اي شرط يكون بل وحرية اشراط العصبه والعاربه والبيع الحاطية وغير ذلك مما رواه
الفقهاء ايضاً ظهر منهم ما ظهر والشواهد قد كثرت على ذلك على حسب ما تراها في بعض
منها وسجي ايضاً وربما يحصل من ملاحظتها القطع بل بان هؤلاء استحلوا الربا وحرروا بعض
الالفاظ والعبارة هذا وان كان ورد عنهم ع بعض ما نقله ظاهر في التجوز ايضاً ولا شك
سعر ما فيه مضافاً الى ان احداً من فقهاءهم لم يفت بالجواز بل انفقوا على المنع ان المراد
من ذلك الجزع غير ما نحن فيه كما سترف فلو كان الربا مختصاً بالمنفعة التي لا يكون معاملة
اصار الامر من الله ورسوله والآئمة ع وفقهاهم بخلاف ما ذكر البتة كن صاير السموات في
الاعصار والامطارير يكون على قياس ما ذكر في جريان الربا في غير البيع والقرض واقا الحيلة
لمجرد تصحيح المعاملة لا لتحصيل الزيادة فهي مما لا يرغب اليها الاكلوا الربا لان غرضهم الربا
تحصيل الزيادة في المال وقد عرفت ان الحيلة التصحح لتحصيل الزيادة منحصر في عدم الشرط
عند الفقهاء وان على عدم الشرط وكول الامر الى السقرض بحيث انه كان يريد ان يعطى
يعطى والآفلا وهذا شئ لا يرضى به الاكلون والله يعلم ظهران في مثل القيام بشكل الاستناد
الى ظواهر الاخبار الاصاد سيما وان يكون قاصرة سنبله لالة والعاضة لاجساد وآلة
كثيراً يكون معنى بظاهرين الفقهاء بل ونقله يحصل اليقين وتلك الظواهر مجوزة عندهم

لو كانت تلك الظواهر متحققة وسيجيء الكلام **أقول** في كلامه نظرون وجه اثنان اولا في قوله
او غرضهم ما كان الا لتحصيل المنفعة من دون مضايقة لان العادة كالطبيعة الثانية خلا
العادة كالامراض السارية كما يجرب بنفوس كماله سيما بنفوس الناقصة خصوصا بالنسبة
الى اهل البادية والحاجة العربية معروفة مشهورة فلجأهم في تكاثر البلاء وسماجتهم في
تحصيل لطام الدنيا ليس امر مستقبلا وشيئا مستجيبا ومتابعة العادة لو كانت متشاورا لسقا
فكثير من الناس حقت عليهم السفاهة وكانت معاملاتهم بطة ومضايقتهم عن اللفظ
والعبارة ليست اولا بارادة منكسة اولا ترى ان غرض الزاني والثانية ليس الا بجرده
الشهوة وقضاء الحاجة وكثير ما يعلم الزاني ان الحرية باجراء الصيغة لو بالفارسية محذورة
ومع هذا الضايق عن اللفظ والعبارة فعل ما ذكر يلزم ان لا يوجد وان لا زانية في الا
ولا فرق عند النفس الحيوانية سلطنة الشهوة والعادة بل قضاء العادة الا عند كثير
الناس من قضاء الشهوة ولو تأملت وصبرت له نظرا وكثرة واثنا ثانيا في قوله فلم يأت
لهم وما ادرهم بان يبذلوا لفظا بلفظ لان عدم امرهم بعنوان الاطلاق والعموم غير مسلم
عند الخصم وبمعناه الخصوص غير لازم عند الكل واثنا ثالثا في قوله لم يوجع الخلاف في ذلك
وعدم وجدان خلافهما لانك قد عرفت ان المخالفين من النحول وقوام عند المطل
مقبول ولا يرة كلامهم الاجمالي واما اذبا في قوله اي عاقل الى قوله واعجب لانك ستعرف

عامة انه يقول ان احدا لو اقرض احدا عشرة توابين مثلا وباعه ما يسوي فلسا
بحسين توابا وباعه خذ منك ستين توابا كان صحيحا عند الكل وجازيا الذي
وخلصت المعاملة من الربا ودخلت في الحل وانت تعلم ان كلما قال في العرض بشرط البيع
جاز فيه وكلما يقول في الجواب فهو الجواب للخصم ويصير الجدل متبلا بالتسم وفي الحقيقة
هذا النقض خارج ايضا على من عيى الربا في كل معاملة واثنا خامسا في قوله واعجب من ذلك انه
تعالى منع الحيلة لما نك قد عرفت وجه دفعه مع ان ما هو مقبول عندك منقول عن جميع علماء
الامة سمي عنده باسم الحيلة فيلزم عليه بالزينة على خصمه والجواب الجواب واثنا سادسا في قوله
فظهر من الامة مظهر لا شك قد علمت ما ظهر وسعلم ما هو اظهر واثنا سابعا ففما اسند الى
الامة وقد رما فيه غير مرة قد علمت ما في باقي كلامه من الانظار والكثرة ولا تنوذبكرها الف
والعاقل يكتفي الانسان والجاهل لا يفيد الف رسالة **قال** ومنها ان ذلك المعاملة لم يثبت صحتها
وكونها حيلة شرعية فوجبت الصحة من دليل شرعي لان الصحة حكم شرعي لا نهاعبار عن ترتيب
الاثار الشرعية فالمرتب من دليل شرعي فالاصل عدمها حتى يثبت وما يقول الفقهاء ان الاصل
الصحة مرادهم من الاصل عموم دليل شرعي او قاعدة شرعية ثابتة من دليل شرعي ولا فلا شك في
ان الاصل عدم الحكم الشرعي حتى يثبت بدليل شرعي والدليل بالاجماع وهو المقام بفقود
لو لم نقل بالاجماع على عدم الصحة واما الكتاب فهو مثل قوله نعم واحل الله البيع وفيه انه

وان ذلك الا انه في ايضه وحم الربا ووجه ايضه ان القرض بشرط المنفعة حرام كما
 مما نحن فيه من اين ظهر دخوله في الاول وعدم دخوله في الثاني والثالث فان قلت
 وقوله في الاول معلوم وفي الآخرين مشكوك فيه قلت ان اردت ان المراد بالبيع المعينة ^{اللعوي}
 فالربا ايضه لغة مطلق الزيادة وقد ذكرنا عن تفسير علي بن ابراهيم ما يؤكد ذلك وكذا يظهر من
 موارد الاستعمالات مثل قوله نعم يحول الله الربا ويربى لصدقات وغير ذلك والالقرض
 بشرط النفع فهو اظهر لالة وكذا لا يشترط الا مثل ورقة وغير ذلك مما مر فان قلت الربا ^{اللعوي}
 ليس بحرام قطعا قلت البيع اللعوي ليس بجلال قطعاً فان قلت مقتضى العموم كل بيع ^{اللعوي}
 حرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي قلت لك الحال في الرابع ان شمول العموم للفروض الثلاثة
 على كلام وكون ما نحن فيه من القصور المتعارفة في زمان نزول الآية محل كلام بل الظاهر عنده
 فان قلت الفقهاء عرّفوا البيع بكذا وكذا وهو شامل له قلت فكلامهم في منفعة القرض ايضه
 شامل بل صرح بعضهم وقد سبق الكلام في ذلك مع انك لا تعتبر تعريف الفقهاء اوصافاً ^{بموجب}
 اليه اللفظ مطلقاً ولذا تراخضوا في كل قيد باثباته بدليل ومنكروا باعتباره لوجه ^{محدود}
 ديلاً ومنه اعتبار الصيغة المعهودة عندهم فتأمل وبالجملة كل شيء يقولون في اخل الله ^{البيع}
 نقول في حرم الربا واما السنة فقد عرفت الاجاب الصحيحة الكثيرة والعبرة الواضحة ^{بها}
 انها تقتضي بطلان وقد عرفت ان المعنى بمضمونها وعلى تقدير تسليم ان يكون هذا

الاخبار يعارضها اخبار اخر يعارضها ايضه غاية الامر للتصادم من اين ظهر ثبت الصحة واما
 الاصول فقد عرفت من الدليل عدم الصحة وعدم انتقال الملك من المقرض وعدم دخوله في
 ملك المقرض وعدم تسلط المقرض وبقاء ملك المقرض على ما كان وكذلك المقرض وهو المقرض
 الذي يبطي واما اصل الربا انه فلا يعارض وان كان الدليل هو الاصل وكذا لا ثبت صحة مع ان
 الاصل بطله زمة المقرض مع ان الكلام في صحة هذه المعاملة والاخبار الى الجملة وكون الاخذ
 والاعطاء بسبب هذه الجملة فتدبر **اقول** في كلامه بالبحث من وجه اثناساً فلانة لا شك لا حد
 ان القرض امر مأمور به من الشارع ولا يمكن لاحد التزاع فيه والبيع المحاباتي مثلاً جائز ايضه فيه
 جميع النظم احدهما بالآخر بعنوان الاشرط ايضه جائز عملاً بالاستقفاً واما سادساً فلانه
 يقول ان القرض بشرط البيع حرام والبيع تكليف بلا شك والاصل عدم التكليف من غير حرج
 واما اولاً فلان البيع المحاباتي فرد من البيع وجرت من ذلك الكلي من غير ريب لان الاجاب
 تدل عليه من غير مكر فيكون داخل في اخل الله البيع وكون ذلك البيع زوا من الربا محتاج الى
 دليل والحاصل ان هذا البيع فرد من البيع المحاباتي الوارد في الاخبار والجمع عليه فيكون داخل في
 البيع الوارد في الآية وكونه فرداً من الربا لا يفهم من الاجاب كما علمت ولا اجماع عليه كما رايت واما
 ثانياً فلان ما نحن فيه نجاة معتبرة بالرضا فيكون داخل تحت قوله نعم الا ان يكون نجاة عن
 تراص واما ثالثاً فلان شرط البيع في القرض داخل في قوله المؤمنون عند شروطهم فيجب اثناساً باطلاً ^{الوفاء}

فلا تن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما نحن فيه داخل ولم يرد نهي فيه بخصوصه واثنا سابقا
 الاحكام انما شرعت المصالح في المنافع العباد وهو ظاهر قد ثبت في علم الكلام وكل مصلحة ^{مصلحة}
 فيها وجب في حكم الله تعالى شرعها ولا ريب في ثبوت المصلحة في مثل هذا البيع لان الخاصة الى
 الاقراض دايمة فلا يجيب على الانسان نفع غيره فقد يحل بذلك اللامع المعاوضة وشرط الزيادة
 في العرض حرام ترجح ان يجعل لها رتبة الى سوا ذلك وما ذكرناه صالح ولا يفسد فيها شيء
 يكون سابقا واثنا تاسعا فلا نه ان صادرت الحباية في البيع بطم جازت مع كونه شرط في العرض
 المتقدم حو بالاجماع اذ لا تنزع في جواز البيع التي البيرة بضعاً قيمة مجرداً عن العرض فيكون القابل
 حقاً لانه لما جاز بدل الثمن الكثير في مقابل الشيء الكثير مجرداً عن النفع للبادل في النفع جاز
 بالطريق الاولى لان الاقراض جازين بلا خلاف واثنا سافاً طان المال المتفاوتين وقد جعل الشارع
 لها ولانه النقل والالتزام والتسلط عليه بجميع اسباب النقل وقد التزم فوجب ان يلزم واثنا
 غاشر فلا نه علة التحريم مستفيضة فيكون مستفيضة ضرورة اشفاء والمعلول عند اشفاء عليه
 بيان الملازمة ان هذا المجمع مشتمل على مهينة البيع وليست عليه التحريم بالضرورة والا
 كل بيع حراماً على مهينة العرض وعدم عيبتها ايضاً ضروري وعلى الحباية وهي سلمها فاذا العرض
 او البيع والحباية متساوية وهو الذي عرفت تعلم ان دايعة الايراد وسعة لكن اقتصرت عليهما
 ليكتفي ان اقول تلك عشرة كاملة وبعض ما ذكرنا نظيراً ذكر العلامة في مسألة اخرى وان كان

غير تمام عندي لكن قبوله اخرى وقد اورد العلامة منها في الجملة الادلة على تلك المسئلة دليلاً يعجبني
 اياديه وارياد ما فيه لتخيد الاذهان ولعله رده اوردته ايضاً كذلك والاباحة وكأنه اعلم من ايراد
 تلك العليل العليل قال اباحة هذا البيع لا يستلزم ارتفاع الواقع واذا لم يستلزم كلاً واقعاً اما ^{لقد}
 الاولى فلا نه لو استلزم ارتفاع الواقع لكان نقضاً لا شفاع لازمة وينعكس بالنقيض الى
 قولنا ولو كان لا يستلزم ارتفاع الواقع واذا لم يكن مستلزماً على تقدير ثبوته لا يكون مستلزماً
 الثاني فلا نه لو لم يكن واقعاً لكان عديم ثانياً في الواقع فيكون ثبوته مستلزماً لارتفاع الواقع
 وقد بينا بطلانه هنا قول لا يصح ما ذكره ان صورة القياس هكذا اباحة هذا البيع لا يستلزم ^{ارتفاع}
 واقعي وكلاً لا يستلزم امر واقع كان واقعاً واذا اسقطنا التحتم الاوسط بقي ان اباحة هذا البيع
 كانت واقعة في نفس الامر وهو الذي بين ان الصغرى ان اباحة هذا البيع لو استلزم ارتفاع
 امر واقعي كان مستفيضة ضرورة اشفاء الملزوم باشفاء لازمة وهو رفع الامر الواقعي واشفاء
 ضروري لان الامر الواقعي غير مرفوع وينعكس هذه القضية بعكس النقيض الى قولنا لو كان ثانياً
 وهو يلزم نقيض لتالي لا يستلزم ارتفاع امر واقعي وهو نقيض المقدم وكل شيء لا يستلزم شيئاً
 على تقدير ثبوته لا يستلزم بطم لان معنى استلزم شيء بشيء انه اذا ثبت الملزوم ثبت
 اللازم والحاصل ان اذا فرضنا نقيض الصغرى وهو استلزام اباحة هذا البيع ارتفاع الواقع
 فله لازم وهو الاشفاء والمجمع ذلك الملزوم واللازم لازم وهو عكس النقيض ويلزم من صدق

عكس النقيض وكل شيء يلزم نقيضه فهو محقق فقيض الصريح محقق والصريح محقق وبيان الكبرى
انه لو لم يكن واقعا في نفس الامر كان عدمه واقعا في نفس الامر فيكون بثبوته مستلزما لارتفاع
امرا واقعا وهو عدمه وقد قلنا انه لا يستلزم ارتفاع امر واقعي هف وانت تعلم ان هذا الدليل
ماخوذة من شبهة الاستلزام التي هي مشهورة بين الخواص والعوام والجواب عنه بالنقيض ^{بالحمل}
انما الاول فلانه جاز في بطلان هذا البيع في كل حال مثلا فنقول كونه الجزء اعظم من الكل لا ^{يستلزم}
ارتفاع الواقع واذا لم يستلزم كان واقعا والبيان البسيط انما الثاني فلان قوله في بيان
اذا لم يكن مستلزما على تقدير بثبوته لم يكن مستلزما بطلان احد النقيضين على تقدير وجوب ^{يستلزم}
وجوب النقيض الاخر مع ان عدم احد النقيضين يستلزم وجوب الاخر وهو وظ وقوله في بيان
الكبرى فيكون بثبوته مستلزما لارتفاع امر واقعي ممنوع اذ لا نسلم انه لو كان معدوما لكان ^{ثبوته}
مستلزما لارتفاع امر واقعي اذ يجوز ان يكون بثبوته محالاً والمحجوز ان يستلزم المحجوز كاهل المك
في عقد القيل والقال في محل يكون الكلام بهذا الحال انا فنقول بثبوت شيء يمكن ان يكون ^{مستلزما}
لرفع عدمه في الواقع فعلى فرض كونه غير مستلزم له على ما في الكبرى لا يتم انه اذا لم يكن واقعا في
نفس الامر كان عدمه واقعا لجواز ان لا يكون موجودا او لا معدوما لمحالية العرض المذكور على
ما هو المفروض وجوازا استلزام المحجوز ولو شئنا بطلنا العال لكن الادق اشرف من ان يضيع
في امثال هذه الأقوال والبسيعت بكيفية الاجمال والغى لا يفيدك احتمال الحال **قال** استدلال

الاعلام على الصحة والحلية بالاصل والعوى مثل اصل الله البيع وقد عرفت الجواب **اقول**
قد عرفت الجواب **قال** ويقول الناس سطون على اولهم وقوله لا يحل بالارى مسلم
الا من طيب نفسه والجواب ان المترضى ان اعطى بطيبا لنفسه بلا حاجة الى الحيلة ولا فائدة فيها
اص والا فلا وجه للتمسك مثل هذه الاجزاء اذ مقتضاها ان لا لسان مادام المال باله له ^{يقترن}
فيه بالطرف الشرعية لان له ان ينقله عن ملكه بغير التوافق الشرعية فان قلت يعطى من طيب
النفس لكن لما كان حراما لكونه نفع العرض يرتكب حيلة لا خلاجه عن نفع العرض واذا
في نفع البيع قلت فلا بد من ثبوت مقدمتين حتى تأتي لك هذه الحيلة الاولى ان نفع العرض
الحرام يختص بغير المعاملة وان لك باثباته بل قد مر ما يظهر منه عدم الاختصاص والثانية
بثبوت الصحة هذه الحيلة والمعاملة من دليل شرعي وقد عرفت الاشكال فيه **قال** غرض المسند
الاستدلال بالمعنى ما لا شك ان ما نحن فيه داخل فيما من يدعي الخروج وكونه غير تأمل شرعي
فاللزم عليه الاثبات والمخرج بالاتفاق هو شرط النفع في نفس العرض كاهل العرض والحيلة
لا خلاص ما نحن فيه عما واقع عليه الاتفاق وانقضاء الادلة والاختار واذا كان خارجا عنه
كان داخلا في عموم محقوله الناس سطون على اولهم ولا يحتاج المدعي الى اثبات شيء آخر ^{قابل}
قال واستدل ايضا بالاختيار مثل ما رواه محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ان
سليلا طلبت ثمن مائة الف درهم على ان عشرة الاف درهم فامر بها بسبعين الفا واربعمائة

شيئا يقوم بالف درهم بعشرة الاف درهم قال لابس وفي رواية اخرى اعطها مائة الف درهم
الثوب بعشرة الاف واكتب عليها كتابين وعن سليمان الديلمي عن رجل كتب الى العبد الطامع
اني اعطيت قوما ببيعهم الدقيق اربح عليهم في القصير درهمين الى اجل معلوم وانهم سئلوا ^{اعطيتهم}
عن نصف الدقيق دراهم فهل من حيلة لا ادخل في الحرام فكتبوا فوضهم الدراهم ورضا وارود ^{عليهم}
في نصف القصير بقدر ما كنت تبيع عليهم وبارواه محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن
يكون لي على الرجل دراهم فيقول اخري بطاوانا اربحها فابيعه حبة يقوم على بالف درهم بعشرة
الاف درهم واخره قال لابس وبارواه مصدق بن صدقة عن الطامع عن رجل قال على رجل
من متل عنه عليها اناه فلما حل عليه المال لم يكن عنده بالعقبة فاراد ان يغلب عليه ويبيع ^{لؤلؤا} ابيعه
او غير ذلك ما يسوي منه درهم بالف درهم واخره قال لابس بذلك قد فعل ذلك اني رايت به واري
ان افعل ذلك في شيء كان عليه وبارواه عبد الملك بن عتبة قال سئلت عن الرجل يريد ان اغنيه
المال ويكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب بي مالا اريد على مال الذي عليه السقيم ان اريد
بالا وابيعه لؤلؤا يسوي منه درهم بالف درهم فاقول ابيعك هذه اللؤلؤ بالف درهم على ان
اخرجك منها وبيالي عليك كذا وكذا شهدا قال لابس والجنح عن هذه الاخبار انما يحملها فيها شربة
جميعا في القصور من حيث السند من حيث الدلالة على سقوط ومع ذلك معاوضة لما هو اكثر عددا
واصح سندا واقوى دالة وهو المفتي بين الفقهاء والعصاة اذ لا اخرى على حيث ياتر فضلا عن

خفي ان مسئلة من سائل الفقه لم تسلم عن تعارض الاخبار والآلة بل سائل اصول الدين انهم
بل ورد الايات والاحكام الظاهرة في الخبر التنبيه وغير ذلك مما لا تحصى كثر فلا يحسن الاخذ
بالظن من بعض الاخبار سيما ان يكون ضعيفا سنداً ودلالة وعلى تقدير تسليم الدلالة يكون ^{مجبوا}
عند الفقهاء ومع ذلك يفرضه ما هو أقوى منه بما يتبين مع ان السائل الفقهاء ينيه على
رجح واحد فكيف ما نحن فيه فاني نفع فيه الرجح أقوى الفقهاء سيما وانما فهم في الفتوى لا يرى ان
هؤلاء الاعلام وغيرهم يحكمون بان رضاء يوم ليلة مثلاً يحرم وليس دليله سوى خبر غير صحيح
موافق لذهب العامة او وافق بمذهبهم ما ورد من انه لا يحرم ما لم يكن حولين صحيح متعدي
مخالف لذهب العامة ومع ذلك لا يفتون به وكذا قالوا في غالب لفقه وغيره خفي ان للنسأ
هو أقوى الفقهاء فكيف لا يعتبر في المقام سيما مع الانقراض بمرجحات اخر كثيرة لكل واحد واحد منها
يعبرون بها في الفقه على حد علمه ويبنون الامر عليه بل عرفت انه الذي يول الى العلم بعد التأمل الطامع
وامحج من هذا اتم في غير المقام وان رجحوا حكماً الا انهم يحيطون احتياطاً بآثار كثرها لتتن في الصوم
وغيره وفي المقام لا يحيطون اصلاً ولا يبالون سطم مع عظم خطره وشدته ضرره بل قد عرفت انه مع عدم ^{الدعوى}
في المقام لا يمكن الحكم بالصحة فكيف مع المرجحات الكثيرة في جانب الفساد يحكمون بالصحة اليه من دون تأمل
تأمل واحتياط او تجنب عن شبهة وما تضعف دالة هذه ان الحدتين من الاخبار تنبئ ^{فهما}
من هذه الاخبار عكس ما نحن فيه وهذا كتاب المعاملة بشرط القرض وهذا خلا عند العلماء مائة

من دافعه وبيحي الكلام فيه قال المحقق والماهر الشيخ محمد الخزاز في الرسالة باب انه يجوز ان يبيع
الشيء باضعاف مضاعف قيمته ويشترط قضا او ما جاز من ثماني بهذه الاخبار اقول الكلام في السند
والدلالة يسمى في شرح مقالة الامية ولا يخفى ما في قوله واقوى دلالة لانك قد عرفت من كلامنا ^{الثالثة}
ان خبر من الاخبار الماضية لا يدل على ما ادعاه بلحوى الدلالات الثلاثة فكيف نقول اقوى دلالة وكذا
قوله والعقود بادلة اخرى لما عرفت ان الدلالة التي ذكرها لم يصد لها وقد علمت الادلة بمضادة
هؤلاء الاعلام وكذا قوله على تقدير تسليم الدلالة يكون ^م يجوز عند الفقهاء لما دلت قول الفقهاء
مفصلا سيما ما قال المفيد وكذا قوله ينبغي على مرجح واحد لان ادلة لم يطابقه للقران كما علمت ^{نظرا}
القران من اقوى الحجج ومخالفة للعامة وهي مرجحة اخرى وكذا قوله وسيلما انما تقوم لما عرفت اتفاقا
وكذا قوله الا ترى انه لا ان المسند وان كان متنا واحدا والمعارض صحيحا متعددا لكن ذلك الموثق
مطابق للصحاح الكثيرة التي تدل على اعتبار العدد والصحاح الغريبة التي يدل على اعتبار ابناء اللحم و
شد عظم المعارض بمصاحم لتلك الاخبار والكثيرة المستفيضة لان اعتبار الحولين لا يربطه باعتبار عشر
رضيعة او خمس عشر رضيعة او ابناء اللحم وشد العظم بخلاف اليوم والليلة ولهذا اتفق الفقهاء
على مضمون الموثق طرحوا المعارض فقياس ما نحن فيه قياس مع الفارق فسم وكذا قوله ان الامر يؤلى
الى العلم عجيب لان تحقق العلم في مسائل الفقه عزيز فقير وانما الجواب فضلا فلان رواية سليمة مع
ضعفها ليس فيها دلالة على تحقق الشرط من طرف المتقضى او لم يرد فيها على ان قال فاقضها سبعين ^{فليس بها}

شيئا فلو كان شرط كان يقول اقضها بشرط ان ابيع مع انه ايضا في مناسب بل المناسب يقول ^{شفا}
كذا بشرط ان نقل بقي شيء وان شرطتني كذا بكذا لا يخفى ^م وان كان قوله ^م واكتب عليها كتابين كتابة
ان جليها معا لم يمتد كل واحد منهما ما داه خذون ان يكون الثاني شرطا في الاول وربما يؤيد ذلك ايضا
ان سبيل كانت تقضي بلا مضايقة بل كان الاعطاء بالتماس منها بسبب شرط الفرض الذي كان يريد ان
تقضي بجمع معاملته لانه قال على ان يربحى والربح ظاهر فيه ولذا قال فاقضها وبيعها كذا وكذا ولختيا
البيع اجل للزوم والاستحكام وعدم الاختيار في الرجوع بغير شرط منها كون الاوضاع يطع الربح والنازع
منه بل المانع عند الفقهاء كونه بشرط الربح وقد بان علمنا عن تفسير علي بن ابراهيم وسمي الفرق
بين الطبع والشرط وقوله على ان يربحى ايضا غير ظاهر في الشرط بل الطبع منه التطيع او اقم منه ومن ^{الشرط}
والعام لا يدل على الخارج على تقدير تسليم الدلالة على الشرط فهو من طرف المستقضى ^{الفاضل} قال المحقق
ابو طالب الحسيني في رسالة الفارسية في حجية الزا بهذا اللفظ بصفي يفتي بان فرض ^{هذه} ^م ^{شفا}
كه ينجاه دنيا دارش در بیک تو بمان بفر وشد و مستقضى بفتح بمان ميگرد و دستمال بايخرد
بمنبع مذکور و شش بمان سند ميدهد اين جويست و اگر کوي بفتح بمان بتوقض ميدهم بشرط
اينکه دستمال بايکت بمان بخري و او قبول کند و اي حکمت و حل است و هم خيبر اگر کوي بفتح
يکت بمان وقض ميدهم بتوقض بفتح بمان كه منافع فلان ملك را بمان صلح کني بده دنيا دارش و او بمان
قبول کند بفتح بمان که با حکمت است و انا اگر کوي بفتح بمان منافع فلان ملك را بفتح بمان بفتح بمان ^{جائز نیست}

بده دينار فلوس بشرط انك مبلغ يكتومان ورضي بوعك يكسال بعد ان مبلغ راقضه هديك
 مذبور وشراي بكتند خوليت قتال فيما ذكر حتى يصح لك الحال فانه ذكر اربع مسائل الاولى وقا
 وهي حيلة صحيحة عند جميع فقهاءنا لعدم الشرط والثانية ايضاً وفاية وكذا الثالثة وقد ذكر في
 رسالة مضمون هاتين المسئلتين وحكم الحرية مكرراً متكرراً وهذا هو الذي ذكرنا اتفاق الاصحاب
 على الحرية ومحل النزاع بيني وبين هؤلاء الاعلام والسئلة الرابعة وهي محل النزاع بين المحققين و
 العلانية وبين رافعة حتى الشيخ للحرية وذكرنا انهم يفهمون من هذه الاخبار هذه الصورة وظهر
 من كلام السيد المذكور ان شرط القرض في هذه الصورة حرام فتم حتى نجد ان رواية سليل ^{هـ} ظاهر
 ان في هذه الصورة او في الصورة الاولى الوفاية في الثانية الوفاية فكيف يمكن لهؤلاء الاعلام ^{ستدلال} الاستدلال
 بها على بطلان فتوى الفقهاء والعارضة بها لا تقفم الكثيره الصحيحة الواضحة الدالة فقلنا ان
 يقوى هذه الرواية على جميع ادلتهم ويتجوز ما عليها **اقول** سند رواية سليل هكذا محمد بن يعقوب
 عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن حذير عن محمد بن اسحق بن عمار ولا كلام لاحد في حديثه
 في هذه الروايات الا في علي بن حذير ومحمد بن اسحق لان الاول ضعيف والثاني وثيق على المشهور و
 كلامهما ثقتان عنده دام عمره فالحديث صحيح عفاً فلا وجه لقوله مع ضعفها مع ان احمد بن محمد
 في الطريق انما ابن ابي بصير وابن عيسى والاول من اجعت العصابة على تصحيح ما يرفع عنه فلا
 يتركون على ضعفه والثاني لا يروي عن علي بل هما في طبقة واحدة وخرج صاحب الشرح بان الشيخ قد ^{نقل}

محمد بن عيسى عن علي والصواب يدل على الواو فيكون على خ سرية فلا يصير ضعفه مضافاً الى انه
 دام عمره نص ما في معبر واعبر والجواب الجدل عن القدر في الدلالة بعد تسليم ما ذكرنا ان الستد
 لعله يستدل بطلان هذا الخبر وما هو بمنزلة حيث لم يفصل ^ع واجوب السؤال الذي يحتمل الاشتراط به
 وبعده لا ترى كيف صح ^ع بنفي الاشتراط فيما كان الزيادة في نفس القرض فيدل على جواز القرض
 بشرط البيع الجاهلي وهو المراء والمفضل ان قوله سليل طلبت علي ان رجعي ظاهر في الاشتراط ^{ظاهر} ظاهر
 ان يتبع مواضع استعماله ومواضع وقوعه ويشهد له بأقله عن الحديثين وظاهرات ^{احد} الاشتراط من
 الجانبين اشتراط من الجانب الاخر ايضاً فيكون استعماله عن القرض بشرط النفع وارتكابه حيلة مخفية عن
 الحرية الى العينة والاربيات غرض القرض الاقراض بشرط البيع بحسب نفس الامر الا انه لم يذكر الاشتراط
 في العيان وهو دام عمره قال غير مرة انه لا عمة بالعبارة يكون مفاد الخبر جواز الاقراض بشرط المعاملة
 الجاهلية وما قال بن ان كتبها يتدل على عدم الاشتراط فيه ان هذه العبارة ليست في هذه الرواية والكلام
 فيها مع انه امر ارشاد بلا شك فلا يدل على الوجوب قوله كون الاقراض بمحض الطمع كلام عجيب ^{صدوق}
 عنه غريب وقد عرفت ما في قوله من طرف المسترض والاستشهاد لكلام السيد والنقطة عما قلنا
 عن مثل العلانية في غاية الغرابة ولا يخفى ما في قوله من كون الثاني والثالث وفاية لما مر عن
 مرة ^{هـ} **قال** وكذا الحال في رواية الديلمي مع ان في سندها ضعفاً كثيراً او بعد التامل يظهر لك ان
 حالها حال سليل فانه قال اقضهم نصاً وارزود عليهم ولم يقل اقضهم بشرط ان تترد او مع ان

الماسمان يقول بشرط ان يشترى المقرض كذا بكذا كذا والمتبادر من لفظ الاقراض على ^{الطلاق}
 لعله هو الاتيان بنفس القرض من حيث هو من دون التعدي الى معاملة اخرى كما هو الحال في
 جميع المعاملة فلذا من وكل غير بفعل معاملة يكون ماذونا في خصوص تلك المعاملة اما التعدي
 الى معاملة اخرى فلا وان كان بعنوان الشرط في تلك المعاملة كما لا يخفى ممن ق يوكله او من او
 استقرض لي لم يكن للوكيل سوى نفس الاقراض وبجسب الاستقراض اذ انة بشرط معاملة ^{اخرى}
 ايطة ويؤيد ما ذكرنا تأكيد ص بقوله قرصنا وما ذكرنا بطله حال قوله ص وارود عليهم اه وربما يؤيد
 انة ص امر يجعل حال هذا النصف حال النصف الذي كاتر بيج والاشك في انة ما كان شرطاً ^{لقرض}
 فتم حد ظهر ما ذكرنا انة ربما كان الظن من الرواية عدم الاشتراط لمنع عدم الظهور لكن ظهور
 الاشتراط من اين سكتنا ان كون هذا الظهور بحيث يقاوم ادلة الفقهاء يرجح عليه من اين
اقول سند هذه الرواية على ما في باب هكذا محمد بن احمد بن يحيى عن ابيه بن اسحق بن
 محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن رجل وطريق الشيخ الى محمد صحيح ومحمد ثقة وابراهيم كان
 ضعيفاً على المشهور الا انه دام عمره قال بعد ذكرنا يشير الى الاعتماد عليه وربما كان تضعيفهم
 من جهة ايراده الاحاديث التي عندهم انها تدل على القول ولدا التهمة في دينه وقد رتبنا الثاني
 في ذلك التهمة اقول وما يؤيد انة لم يثبت من رواية محمد بن محمد وسليمان وان كانا ^{ضعيفين}
 على المشهور لكنه دام عمره ضعف الضعيف قال تضعيف الناصري ضعيف فهذا الحديث

درسل عندك ولعل مراده من الضعف الزايد الا رسال وانت تعلم ان سبيل الجواب
 عما ذكرنا سبيل الجواب عما اورده على رواية طيبيل نعم في هذه الرواية ليسنا ^{بذلك}
 ذكر الاشتراط في الاقراض لكن لا ريب للحدان عرض المقرض من الاقراض الربح وهو القرض
 بشرط ان يشترى المقرض دقيقه بضعف قيمته مثلاً والمقرض ايضاً تقرض بذلك
 الشرط ثم لفظ الشرط واداة غير مذكورة في اللفظ يكون مفاد الخبر جواز القرض بشرط
 البيع المحاباتي على نداهه وما قال من ان المتبادر من الاقراض لعله هو الاتيان ^{بنفس}
 القرض من حيث هو هو من دون التعدي الى معاملة اخرى وتنظيره بالتوكل كلاً
 عليل لان من قال لو وكيل ببيع هذه الدار مثلاً فلانا مائة تومان وبيع منه ما يوي ^{بدرهم}
 مائة درهم فلا يربح احداً ان الوكيل لو باع الدار بشرط البيع الاخرى ^{نظير} محطاً وهذا
 باقي الرواية لا اذا قال الموكل اقرض واقترض عليه ولم يذكر معاملة اخرى وكذا قوله ^{ربما}
 يؤيد لان محصل السؤال ان كنت ابيع الدقيق نسيئة وكنت ارجع عليهم وهذا حلال
 بلا شبهة وانهم سئلوا ان اعطاهم عوض نصف الدقيق الدراهم على سبيل القرض
 وارجع عليهم في الدناهم ما كنت ارجع عليهم في الدقيق وهو حرام بلا شك ^{حيلة} بل في
 لا اخل في الحرام اي لقرض بشرط الزيادة وحاصل الجواب انهم الدراهم ورد في قيمة
 نصف الدقيق ما يريد ان ترجع والاشك ان النصف الاول غير محتاج الى الاشتراط يجب

نفس الامر والا فراض محتاج اليه فقياس احدهما الى الاخر قياس مع الفارق وفي هذا الخبر
اشعار بل دلالة على جواز اطلاق الحيلة على ما ارشدنا ٤ وقد عرفت سماجة في اطلاق الحيلة
على مثله فتذكر **قال** ومنها رواية محمد بن اسحق بن عمار اذ بالتأمل يظهر ان حالها حال رواية سليل
ويزيد فيها انها في غاية الظهور في صورة العكس كما فهمه الاصحاب مضافا الى انه يتوقف استدلالهم
بها على ثبوت عدم التفاوت بين تاجيل الدين الذي ظاهره لزوم وبين القرض الذي هو
محض الشرع مع انتقم سد باب الربا لاجل حصول هذا القرض وان الفقهاء انفقوا على حرمة
شرط النفع مع في القرض كل قرض ^{دور} بيجب المنفعة فهو حرام الى غير ذلك مما مر وان كلامنا
انما هو في شرط القرض المنفعة في قرضه مع ان هؤلاء الاعلام طريقتهم ودعواهم عند
التعدي عن النصوص واي نص ورد في اتحاد حالهما ومع العدم فكيف يستدلون باشكال
هذه الرواية سيما وبسطون بها اذلة الفقهاء الكثيرة الصحيحة الواضحة الدالة

اقول سند هذا الحديث على ما في بيت هكذا احمد بن محمد بن عمار بن ابي عمير عن محمد بن اسحق
بن عمار وانت تعلم ان هذا الخبر على المشهور موثق وعلى ما ذهب اليه صحيح فلا قصور في
سند عنده مع انه دام عمره قال في جواب الاحمال انما جميعا مشتركة في القصور فتدبر
وقد عرفت سبيل او ايراده على رواية سليل ومارده من العكس البيع بشرط القرض والدين
ودجه كونه في غاية الظهور فيه ان الراوي قال بعد قوله ابيعه واقره فتاخير التاخير

عن البيع ظاهر غاية الظهور في ان القرض بشرط البيع العكس وانت تعلم ما فيه لان
بعد تعليل ما ذكره يكون رواية سليل في غاية الظهور في القرض بشرط البيع لان الراوي
في البيع فيها فكيف قال فيها انها ظاهرة في البيع بشرط القرض فتدبر وما قال في الاضاف
من الفرق بين الدين والقرض وعدم جواز قياس احدهما على الاخر مستلكن الظاهر من
الرواية كون الداهم داهم القرض لا داهم الدين حيث كان العطي سلقط على الاخذ
والحول على حول اجل الدين وعدم ذكر المسائل خلاف الفقه سيما عدم الظهور في القرض
فظهر في الدين من اين لان قوله لي على الرجل الداهم اعم من القرض والدين سيما
الظهور في الدين لكن ابقاء الدين مع السلقط على الاخذ هو فرد من افراد القرض ^{شك} بلا
والاستدلال بحكم الفرد على حكم الصليبه ليس قياسا بلا مرتبة وقد مرنا في استدلاله بما
فتذكر **قال** ومنها رواية سعد بن سعد اذ بالتأمل يظهر ان حالها حال رواية
محمد بن اسحق بن عمار بل وما سواه حالا اذ ليس فيها الاشارة الى مشاركة احد وجه
الوجه مع ان فيها اشكال اخر من جهة قوله نعم قد فعله ابي وارني ان افعل وذلك
لان الشيعة ما كانوا يغالون مع امامهم هذه المعاملة وهذه الضابطة بلا شبهة
كما لا يخفى على المتأمل النصف لانهم ما كانوا ايضا يقولون في تأخير دينهم الذي على امامهم
مع انهم كانوا يعتقدون بانه اولي امامهم بانفسهم واولاهم سيما عوامهم فان جملتهم

في دينهم وسماعتهم في بالهه بالنسبة الى سيدهم وبولاهم ومن كان اعز عندهم من
اموالهم ولولا ذلك بل وانفسهم ايضا كانت ازيد من حمية فضلكم وسماعتهم
اكثر من سماعة فقهاهم وعلماهم ومع ذلك سعد في النظر غاية البعد ان علمناهم
كانوا يفعلون بالنسبة اليهم هذه الامور شيئا وهم كانوا يخرجون اموالهم ويفرقونها
في طريق محبتهم وسلوك سبيل ادادتهم مثل زيارتهم وصلاتهم وغيرهما كما كانوا يتقربون
به الى قريتهم ووطنهم ورضاهم ووجهه وخصوصا بعد ملاحظة ان طريق النبي ^{صلوات} ^{عليه} ^{وسلم} ^{الذي}
انهم اذا استقرضوا او وقع عليهم دين كانوا يبرعون وينفصلون باعطاء الزيادة في
غاية الطوع ونهاية الرغبة بل وربما كان الرمانون ايضا يقرون عن الاخذ بهم
ياون عن عدم الاخذ والبرحون انا ان يعطوا وكانوا يعدون هذا احسانا وبتجنا
شرعا ويحبون غيرهم عليه ايضا فهم كانوا يعطون ويحسنون واذا وعدوا كانوا
يوفون البتة فاي داع وحاجة الى هذه الحيلة والعائلة شيئا وان يكون بعنوان ^{الشارطة}
والمناخر والقرض وبالقرض الدارنة فظهر ان امثال هذه الاخبار انهم كانوا العالمين
امثال هذه العائلة مع الجاحدين لادانتهم والجاهلين بقاوتهم واهتمامهم وهذا لا يلا
ما ادعاه هؤلاء الاعلام من ان ادلة الفقهاء واخبارهم التي هي مستندهم محمولة على ^{التقية}
مضافا الى ما اشرنا من ان خطبة منج البلاغة مما لا يمكن حملها على التقية فليلا خطبة تلك

الخطبة وكذا بعض الاخبار والدالة ايضا مما لا يناسبه التقية فليراجع وليتأمل
مضافا الى ان القول بان الحيلة بعنوان الشرط حرام ليس من خصائص العامة بل
الشعبة ايضا نعم القول بان الشرط فيها ايضا حرام من خصائص العامة مضافا
الى ما عرفت من ان الحيلة لا يات في الاحكام الشرعية بل ياتي في موضوعات الاحكام فقد
تمكن من الحيلة بعنوان الشرط كما عرفت من ان النفع المدة لو كانت شاملة للعائلة
المحابة فلا يمكن الحيلة بعنوان زائد الشرط الى والا فلا لتحقق الحيلة بل هو ^{تخصيص}
او التقييد وحكم علمه وهو لا الاعلام يدعون ان حيلتهم ليست بحيلة بل ^{بتمويه}
حيلة والا ففى الواقع حكم الشرعي براسه مع ان الفقه من اخبارهم كونها حيلة شيئا
رواية الديلمي وايضا امثال هذه الاخبار لا يلائم ما ادعاه هؤلاء الاعلام من
الكراهة في الاخبار المخالفة لهذه الاخبار وكيف يقرانهم في اخبار الصحيحة
يقولون من ادعى ورقة فلا يشترط شرط سوى ورقة الذي اعطاه وفي العرض ^{التل}
يقولون لا يصلح اذا كان وضعا يجبر شيئا فلا يصلح بهذا التاكيد يقولون بل في استحالة
الربوا والبيع قالوا بانه يظهر انه في اعطى رجلا الحرية الى غير ذلك مما قر في هذه الاخبار
يقولون لا بأس بمطعة لانه نكح في سياق النفي ولا يكتفون به ايضا بل يقولون نحن
ايضا نفعله وحاشاهم صلوات الله عليهم من ان يكونوا يابسون الناس ^{بالقصور}

انفسكم ومن يقولون مالا يفعلون ويعطون مالا يتعطون وينهون عمالا ينهون
اقول سند هذا الخبر على ما في هكذا على بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن سعد بن
 عن الطاهر وانت تعلم جلالة علي وهرون موثق على المشهور لكن العلامة رده صحيح طريقا
 هو فيه وقال العلامة الحلي في الوجين انه ثقة وقال ابو الموفق السلي الطاهر كذا
 اخبار الجبر والتبني في كتبهم ذكر وان لهم تذهيبا فيما بينهم الشيخ البخاري
 العلامة لانه لم يكن له كتاب في الاعتقادات غالباً حتى يفهم من كتبهم عقائدهم بل
 رايمهم نقل الروايات وهي محمولة على الجاراد اشابع كما في الجميع الكتب الهية انتهى وقال
 دام عمره والتميد على ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد ان الذي دعاني الى كيف
 كتابي هذا اني وجدت قوما من الخالفين لنا سبوا الى القول بالتبني والجبر لما
 وجدوا في كتبهم من الاخبار التي جعلوا تفسيرها ولم يروا معانيها انتهى اقول ويظهر مما ذكر
 ان التوثيق وثيق والقبح في مذهبه مقدر وسعد موثق على المشهور لكن الد
 المتقى قال والذي يظهر من اخباره التي في الكتب انه ثقة لان جميع ما يرويه في غاية
 المتانة موافقة لما يرويه الثقات من الاصحاب وهذا علم الطائفة بما رواه هو واثباته
 من العانة بل لو تتبعنا وجدنا اخباره اشدها من من اخبار مثل جميل بن دراج و
 حزين بن عبد الله انتهى ولا يصحى دام عمر هذا الكلام واثباته هذا الخبر لم يكن صحيحاً

فهو كالصحيح وقد عرفت وجه الاستدلال ودفع ما اورد من المقال ولا يغيد حتى يكون تكراً
 بالمال وجواب ما اورد من الاشكال لما بالاحمال فهو ان المتبع بكتب الرجال يعلم ان جعفر بن
 من الرواة كانوا كثيراً يملكون اموالهم وكانوا يذكرون امامتهم ثم يعودون اليهم ثم يذكرون
 فلا استعاد في مضايقتهم الاموال بل الاقراض شاهد صدق عليها والظاهر المناسب للولاية
 والاولوية لا الاقراض وان كان من غير مشاطة فتدبر وانما بالتفصيل فهو ان قوله وسبوا عمالا
 اه غير لانه يدل على ان غير عوامهم كانوا ايضا يفتون ومع ذلك كيف يقول ومع ذلك بعد
 في النظر غاية البعد ان علمهم كانوا يفعلون بالنسبة اليهم هذه الامور وما قال من انهم كانوا
 يخرجون اموالهم لا يخفى باقية لان الاقراض والمعاملة يتنافيان في اخراج الاموال في النزل الزيادة وكذا ما
 من انهم يتبعون ويعطون الزيادة لان الدائنين لما ارادوا الزيادة عيقوها بالمعاملة وكذا
 ما قال من انهم اذا وعدوا كانوا يوفون اليه فاي دلع وحاجة الى هذه الحيلة والمعاملة لا
 اذا صرحوا بالعقبة الراية كانت ربا وحراماً بلا شبهة فكانوا محتاجين الى الحيلة للخروج
 من الحرمة الى الحلية ويظهر مما ذكرنا ما في قوله فيظهر اه مضافا الى ان ما ذكره يدل على جواز
 اخذ الربا من اهل السنة وهو لا يقول به فتدبر وقد عرفت سابقاً ما في باقي كلامه فلا ننو
 الورقة باعادة **قال** ثم انه في التامل في جميع ما ذكرناه ظهر حال عند الملك من ان الظاهر هو
 استغلال القرض بشرط المعاملة الحايثية ومفاد الرواية هو الحيلة المعاملة الحايثية بشرط ما قبل

الدين وابن هذا من ذلك هذا بعد تسليم وضع الدلالة على الشرط وكونه واقعا من الطرفين بحيث يرفع
 اليد عن جميع أدلة الفقهاء وفتاويهم بحج هذا الوضع سيما وان لا يبقى شبهة واحدة ولا حاجة محتاج
 الى الاحتياط ثم وضوح ان هذه الرواية مع ضعفها من جهة الظاهر وليس الرواية من الثقة او الالة
 حتى يقر ان مثلا لا يروي عن غير المعصوم فانظر ايها العاقل الى حالة الأدلة من الطرفين واتفاق الفقهاء
 واتفاق هؤلاء على خلافهم **اقول** سند هذه الرواية هكذا على ما في ريبا احمد بن محمد عن علي بن الحكم
 عن عبد الملك بن عتبة والفظ ان علي بن الحكم هو الكوفي الثقة وجمع من المحققين صحابا بان ظن
 الاشتراك غلط وهو دام عمره صرح بان الا ساري والكوفي متحدان الا سار محله من محلات الكوفي
 والكوفي ثقة ولهذا غير العلامة عن هذا الحديث بالصحيح وعبد الملك ثقة بلا خلاف وتوفي بعد التاجم
 اخيه به لا بعيد ان يكرم اخيه الاخر مع انه ايضا ثقة مشهور معروف كاصح به دام عمره قوي البنية
 شأنه قليل اضماعه غير ضرر فنقول مع ضعفها مما لا معنى له وقوله ليس الراوي الثقة او كافي
 وقصفت ان تاجنا الدين الحالي هو فرد من افراد الاقارب ان قوله في عليه السلام شامل باطلا ولا عرق
 وان علة انه ظاهر في الاشراف وان الاشراف من احد الجانبين اشراف الجانب الاخر وسرورته دام
 عمره بصرح بان الفرق بين القرض بشرط البيع والبيع بشرط القرض مستبعد فيما ذكرنا من القرض في الاستدلال
 ضعيف مقترح غير خفي الاستدلال بالظاهر فدين ثم لا يخفى ان هذه الاخبار كما ترى ليست ظاهرة
 ظاهرة في الاشراف في بين العقد بان يذكر لفظ الشرط وادانها **مؤداه** وبعض الاعلام

انها فالظن كما اشرنا في اول التعليق ان مرادهم الاشراف بحسب نفس الامر لا ما يذكر في نفس القرض فتذكر
 وهو دام عمره كما ترى في مقام الاستدلال على ما ادعاه يقول الاشراف اعم من اللفظ في مقام الرد يقول ان
 اخبار الخصم تدل على الاشراف في بين العقد فحق بانه قض عجيب تخالف غريب فتدبر **قال** بل
 من التامل في الأدلة يظهر ان استحلال صورة العكس التي هي محل النزاع بين المحقق والعلامة ايضا محل
 الاشكال لضعف هذه الاخبار مستند بل ودلالة ايضا لما عرفت الاشكال في كون وضوحها بحيث
 يرجح على الخلاصة الدلالة المباشرة بل وكون بعضها في صورة العكس اظهر من صحة يعقوب لان ترك
 الاستفصال يفيد العموم والمذكور في السؤال بالترتيب المذكور اظها فانه مع ان الظن ان النبوة
 نقل حكايته ولعل مثل ذلك يكون ظاهرا في مطابقة الترتيب ايضا فتأمل وما ذكر
 ظهرا ان التحقق غير مشروط فيه بل كان من محل صحة يعقوب على الشرط ولم يوافق منه ويكره
 شريكا للمحقق سيما اذا كان رايه ان الترتيب لا يري تفيد الترتيبا وكلمه الواو يفيد كالتبعية
 ومن دافعه **اقول** قد عرفت استاد الاخبار وعدم الضعف في اكثرها وقد عرفت وجدها
 وقد علمت ايضا ان التبادر من الأدلة المانعة اشراف الزيادة في نفس القرض والابطل به بالنزاع
 وقد درست ما يراد على الاستدلال بصحبة يعقوب في العجينة انه هذا استدلالا بالاستفصال
 غفل عن ان أدلة الخصم تتم به كما علمت فيه ما قال ان الظن ان السؤال نقل حكايته نقل عجيب
 حكايته غريب لان عبارة السؤال تسليم ويقر بصيغة المضارع والظن منه ضمن المسئلة لا وقع

والعمل على الربوي والعادة خلاف الظاهر من غير مرتبة وما قال من ان المحقق غير منفرد فيمنان
 العلامة قال المشهور بين العلماء والمتأخرين ومن عاصره ان لا يفرق بين البيع والشراء
 اليسر بل يصفى بتمنه بشرط ان يرضى البائع المشتري شيئاً الى ان يقر وقد كان بعض من عاصره يفتي
 في ذلك انه لا يفتي وان تعلم ان الفقه المخالف مخصص في عاصره فكذلك المسئلة اتفاقية الى زمان العلامة
 وان المخالف ما افتى بالحرمة بل توقف في الحلية وثم اذكر ظهورها في باقي كلامه فتأمل **قال**
 وثم اريد الاستحالة عظم الخطر في الربا لمرور استبعاد الفرق في النظر بين ما اذا تقدم المحاباة
 او تأخر مع ان الفقهاء يستبعدون مع ورود النص ويستكون في حكاية العتق بشرط التبرج
 وكونه مهراً وحكاية كفالة المال والبدن وغير ذلك فتأمل ويؤيد ايضا ان المستقرضين لو شرط
 النفعه التي ليست لمعالة والمقرض ارض بهذا الشرط يكون حراماً البته واي فرق في ذلك
 بين ان يكون النفعه معامله محاباوية او غيرها ولعلهم في غير ما ينكرون فتأمل **اقول** قد ورد
 عنهم انما يحلل الكلام ويجزئ الكلام وسنده حسن كالصحيح فاستبعاد الفرق اجتهاد في
 النص والتأييد الاخير ضعيف لان مراده ان كان انهم لا يفرقون بين الاراض بشرط الزيادة
 والاستقراض بشرطها فاللازم عليهم ان لا يفرقوا بين المعاملة المحاباوية بشرط القرض و
 القرض بشرط المعاملة لعدم التصور لفرق فكلام غير لائق وقياس مع الفارق لان وجه عدم
 الفرق في الاول ظاهر لان الاراض بشرط الزيادة حرام وقد تحقق وجه الفرق في الثاني

فقياس احدهما على الآخر مما لا معنى له وان كان مراده انهم لا يفرقون بين اعطاء المستقرض الزيادة
 بشرط الاستقراض واعطاء المقرض القرض بشرط الزيادة فاللازم عليهم ان لا يفرقوا في المعاملة
 المحاباوية ايضا فمع عدم وفاء عبارة به نقول ان القرض بشرط النفع حرام وفي الاول تحقق وفي
 الثاني الاخبار دلت على ان القرض بشرط البيع حرام كما ادعاه وليد دليل على ان البيع بشرط
 حرام والحاصل ان بعد تسليم عدم تفصيل الفرق نقول ان الفارق هو النص فتأمل **قال**
 وثان بعض العلماء اعتقاد حرمية المشاركة لكن يجعل الحيلة ذكر المشاركة والمقاولة سنا
 على الاراض والاعطاء زعمانه ان الشرط اذا لم يذكر في ضمن العقد يكون لغوا وهذا حق لو
 لم يكن الاراض والاعطاء بناء على الشرط السابق والافلا شك في كونه شرط القرض لغة وفي
 وعند الفقهاء لعدم التزامهم في عقود الجائز ما يلزمونه في الذمومة سيما بالنسبة الى الشرط
 والقيود مع انه لو كان كما زعم كان المعاملة بظنة لان ما وقع به الراضي لم يدل عليه الصيغة
 وما دلت عليه الصيغة لم يقع به الراضي هذا ان مراد الصيغة والغالب عدم القرارة
 نحو الذي اعتبر مع انها لو كانت صحيحة لم يكن فرق بينهما وبين النفع بغير معاملة فلم يحج
 الى معاملة اصلا بل لا ينبغي تقديم الشرط للصحة وان لم يكن معاملة اصلا مع انه على هذا
 لا يكاد يتحقق لانه ليس المتعارف قرانه الصيغة ولا ذكر الشرط حال الاعطاء وتسليم
 فندبر **اقول** هذا كلام حق الا قوله فلا شك في كونه شرط القرض لغة ومعرفا لما عرفت مكررا

ان شرط القرض لغة وعرفا ما يعلق القرض عليه بأداة الشرط ونحوها لا ما يتوقف وجوده
عليه ولذا يلزم ان يكون المسئلة الاتفاقية التي صرح بقضها عند الكل وهي حكايته
المنديل اجله من حرما والا قوله يتيح الى معاملة لان ايقاع المعاملة لاجل اللزوم للصحة
حتى يرد ما اورد قدس **قال** ثم ان الطمع والنسبة هو ما يهدي القضاة للحكم الفقير
الى الاغنياء طعاطهم في العوض بازيد بل باضعاذ ومثل ما يرشدني الى الحكم والقضاة
لحكم لهم ومثل ان يؤخذ بنت رجل بفنوان النكاح طعافا في البكاره والوجاهه من دون شرط
اقول ما ذكر قطران حمل نحو رواية سبيل على الطمع مما لا سبيل اليه وقد يخفى من
جمله ما ذكرنا ان الاقوى جواز القرض بشرط المعاملة للمحاباة في بيع وشراء والعبارة والمعبر
الصيغة لا النسبة والاحتمال ترك شرط احدهما في الآخر وايقاع القرض والمعاملة على حد
علمه كما هو معارف في هذا الزمان وهذا المكان بل كان متعارفا في الاعصار الماضية والا
العتيقة ولا يجرم حوله شبهة والرجاء من الله الهداية بحج اصحاب العصمة سيما نازن الائمة
الذي شرعني وكرمني بمجاورة عتبة العلية عليه الف تحية والتحية وقد دفع الفراغ في
شهر جاد الثاني سنة ١٣٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة في المنتهى في مسئلة الطهارة من ائمة الذهب والفضة والمقصود لو قيل ان
الطهارة لا يتم الا باستزاع الماء المتي عنه فيتحيل الامر بها لاشتمالها على المفسدة كان وجهها وقال
السيد صاحب المدارك ان ما ذكر يتم لو توقف الطهارة على الاخذ من تلك الائمة انا
نظمت منه مع التمكن من استعمال غيره حتى في الاشياء قبل فوات الموالات فالظن الصحة **اقول**
راد ان التكليف اذا تمكن من استعمال غيره في جميع وضوئه فليس الطهارة مما لا يتم ^{بغيره}
الشيء منه فلا يشمل على المفسدة فلا يتحيل الامر بها وتخرج عبارة انما تطهر من ذلك
الماء مع التمكن من استعمال غيره في الوضوء عن تمكن الكائن في شأنه لكن يكون هذا ^{التمكن}
الاشياء في بحيث لا يفوت الموالات فالظن الصحة وحاصله اذا تحقق التمكن ^{الاستعداد}
فالظن الصحة فان قلت اي حاجة الى قوله قبل فوات الموالات قلت لو لم يفيد ^{كما}
المفهوم من العبارة ان يطلق التمكن الاشارة الى كاف للصحة وان كان مفوتا للموالات ^{لصدف}
اتمكن على التمكن المأمور فان قلت لم يفيد بقوله حتى الى اخره حتى يحتاج الى القيد ^{الذي}
قلت اذا كان جزء الشيء مما يفوق على سائر اجزائه انا في القوة او في الضعف يعني كما
لتعلق حكم الكل بذلك الجزء نفع خفاء فكيف لما يوظفون الجزء على الكل بحج مثل قولهم
وفى الله كل اهل البيت ادم وقوله مات الناس حتى الانبياء وقولهم قدم الحاج في الشتاء

بليس إلا آياه اعجب لأن الراد كملت أن يكون في أثناء الوضوء من آية الذهب ثلاثاً
من استعمال غيره وهذا التمكن صادق على فريدين ما يكون مفقوداً للوالاة وما لا يكون كذلك
بقوله قبل فوات الوالاة حتى يختص بالخير ولا ربط للتناقض مع أنه متناقض بحكمة فبقوله
وإننا نانياً فلا تـ قوله فلا معنى لجعل قوله قبل فوات الوالاة متعلقاً بالاشاء ^{وإنما المعنى}
لما علمت أنه لو لم يفيد الاشاء به ليمثل التمكن الاشائي الموت وهو بطل وهذا ^{ثالثاً}
ففي جملة التمكن من غسل الجميع فيها التمكن التليفي فان قيمة التمكن الدفعي والحاصلاته
التمكن يمكن أن يكون من الجميع دفعة أو تدريجاً ومن البعض أيضاً كذلك والتمكن من البعض إذا
في الاشاء مولى كان دفعة أو تدريجاً لا بد أن لا يكون مفقوداً للوالاة مثلاً عند غسل اليد اليمنى
من آية الذهب بحيث أن يكون متمكناً من غسلها من غير أنها دفعة بان يكون ما يغسل به اليمنى
حاصلاً أو تدريجياً بان يحصل بتقاطر لكن يكون كل واحد منهما بحيث لا يجف الوجه ^{وإنما ذكرنا}
ظاهر ما فينا ذكرنا في الاحتمال الثالث وبالجملة ما ذكر من التردد تدليس بليس وهو بطل
عن التفصيل وقد ذكر بعض الاعاظم أن الذي ظهر لي أن توجيه صاحب القيل أي وجهه به الكلام
ثم لا يكاد ويصح لفظاً ولا معنى أما معنى قلنا ذكره دام ظلّه أي أراد صاحب القيل الذي نقلته
وريفته وإنما لفظاً فلا بد لو كان المراد ما ذكرنا يلزم أن يقول السيد قبل فوات الوالاة أيضاً
ذكر كلمة أيضاً هنا عزيت منه دام ظلّه يضم كلمة أيضاً حتى يفهم من العبارة كون التمكن في

شرطاً كما في الابتداء وإنما بدون لفظه أيضاً مع إرادة ذلك المعنى يكون العبارة ابتداءً بالجملة لا
الجزء لا اشتغال بتبريقه أقول هذا لا يراد بالشيء عجا أن ذكر أيضاً بمذكرة حتى لغو وكان
حمل التمكن على الابتداء وهو سهل لأن التبادر من حيث كان قبله للظهور أي الوضوء التمكن
عند الوضوء أي جميعه كما علمت مفصلاً ولو لم نأخذ عدم التبادر فلا احتمال كاف لتوجيه ^{المقال}
من غير قيل قال ثم قال ما حل يفرجني الحاشية أن مراد السيد أن التمكن من استعمال الغير
في أثناء الوضوء من الماء المتزاع من أواني الذهب والفضة في الجملة كاف في صحة أذنين
التمكن في الجملة لم يتوقف الوضوء على اشتراع ذلك لأن الوضوء امر واحد مركب من اجزاء
لا يتحقق ذلك إلا إذا بعد تحقق الجميع الاجزاء فحيث يحصل التمكن في الجملة في أثناء
الوضوء فلم يتوقف على اشتراع ذلك الماء من آية الذهب والفضة للتمكن من حصوله
من غير وليس هنا أفعال متعده حتى يشترط التمكن في كل فعل فعل ولا يجب حصول التمكن
قبل الفعل ولا مع ذلك الفعل إلى أن ينتهي ومنه يظهر أن التمكن من استعمال الغير لا يجب
أن يكون مع الوضوء من ذلك الماء من أوله إلى آخره ولو تدريجاً وقول صاحب المدرك
قبل فوات الوالاة اشارة إلى تحقق الوضوء في الوضوء ^{فإنه لا ينبغي أن ينتهي أقول لما} وقفت
على هذا التوجيه قلت رحمه الله على التبادر من الأول وكان مراده أن الوضوء إذا تحقق
متوالياً بحيث لا يكون بين اجزائه فاصلة معقدة يقال عرفاً أنه فعل واحد إذا كان

واحد عرفا يصدق على الكلف اذا كان متمكنا في ان من انا ان الموضوع من استعمال الغير
انه متمكن من ذلك الفعل عرفا وانت تعلم ما فيه انا اول فلان ما ذكرنا لو لم كان التمكن
من اية الذهب مثلا صحيحا اذا حصل التمكن من استعمال الغير حين السمع لصدق التمكن
في الجملة والى لترتبه عاقل واما ثانيا فلان الموضوع لما كان ذا اجزاء كاسته سلمه الله تعالى
وكان جزءه مشتملا على الفساد كاهو يقتضي ليل العلامة والسيد كان باطلا لان
بطلان الجزء يستلزم بطلان الكل عند الكل واما ثالثا فلان سرية الصحة من
جزء الى جزء وعدم سرية البطلان تحكم بحج واما رابعا فلان قوله ليس هنا فعلا
متعددة تالامعنى له وليت شرعي ما اراد من الفعل وكانه دام بحكم المادى في
كتب الفقهاء ان الموضوع عبارة واحدة حكم بانه فعل واحد واما خامسا فلان الفرق
بين الافعال والاجزاء حيث صرح باسقاط التمكن في الاول دون الثاني في غير
معقول كاهو ظاهر الا انما العقول ولقد حان ان اكتب ما كتبه دام غم من قوله
ويجمله الاعراض لا حدوي للاشتغال بين يديه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فعل القول بالاشتراط اه اقول ومن اصحنا التوفيق من الصلوة والعبادة على تقدير

الاشتراط

الاشتراط بل هي شرط مطعّم او في صفة اخرى والولي بالمولى عليه والتالي مفهوم من كلام اكثر
الاصحاب حيث ترددوا في اشتراط المصلحة وبمعية فيما اذا تصرف المولى في امر الصغير بما يقدر على
رضاه او الزام امر عليه وامثالها والحاصل انهم تأملوا في تصرف المولى اذا كان مشتملا على
على المولى عليه وان كان الضرر سلب الاختيار عن المولى عليه انا اذا لم يكن مشتملا على ضرر ولو
سلب الاختيار فلا تأمل له في صحة وظاهر هذا على من تأمل في كلامهم او في تأمل حتى فيما
ذكرنا هذا الفاضل من كلامهم حتى فيما يدعيه من الشهادة الواحدة حيث قال في الرواية ^{بدون}
هر المثل من غير مصلحة يحتمل قوا بطلان العقد لانه عقد جرى على خلاف المصلحة فلا يكون
صحيحا لان الظن من هذه العبارة ان اضرارا المولى بها يجعل هر هادون من مصلحتها مع
حده تصور يقع لها لانه اضرارا بالمولى عليه فتعلم منه ان هذا القابل لا يتأمل في تصرف المولى
يبقى والى بل لقول ان تصرف المولى اذا كان مشتملا على الضرر دون المصلحة باطل وقوله
ان تصرف المولى غرضه امثال هذه التصرفات بل ورد في غير واحد من الاخبار جواز تصرف المولى
وان لم يكن مصلحة للمولى عليه بل يكون مضره منها ما ورد ان الابن بطاء جارية ابنة الصغير
بعد ان يقرها على نفسه او التقييد بالمصلحة خلاف الظن واحتمال موت الجارية معارض ^{حتمال}
افلاس الاب واجتياج الصغير بعد البلوغ اليها ومنها الاجناد والوالد على جوارحه من مال
اليتيم ان كان في يده لمن كان بيننا والاصحاب متفقون عليه غير ان المتأخرين استطوا اشتراط الملا

الآب والجد منها ورح أن الابن يخرج عن مال ابنه الصغير في أحد الجزان مال الولد لوالده ومنها
 الأخبار المستفيضة الدالة على أن الولي أن يعفو من بعض مهر المثل وكله ولاجل ما ذكرنا سقطوا
 اشتراط المصلحة ويؤيد ما ذكرنا فرض المسئلة في التزوج بدون مهر المثل وكذا ما ذكره الشهيد الثاني
 حيث لو كان العقد عليها بدون مهر المثل على وجه المصلحة فإن كان هذا الزوج بهذا القدر ^{اصل}
 واكمل من غيرها بلضعافه إلى أن في تخييرها قولان والمجته هنا عدم الخيار كان التجهة ^ك
 بثبوته وانما تزويجها بغير الكفو والعب فلا شبهة في ثبوت الاختيار في أحل العقد ويعلم منه
 أن الاختلاف في تصرف يلزم على الولي شيء **قوله** لانه المصلحة حكم شرعي إلى قوله وايضا ورد في ^{الأخبار}
 فيه أن هذا ليس باليؤاد واحد وهو أن المصلحة حكم شرعي ومحتاج إلى الدليل فإن أقام ^{المدعي}
 الدليل فقولته منع وإلا فله وذكر الأصول ليس إلا يصنع المداد ويكثر التواد **قوله** وايضا كما
 ورد في الأخبار أن المتعة الأجنبية طاهر على كل منصف أن أحلاق الاستيحاء هنا ليس إلا على
 سبيل الجواز والادان المتعة ليست مثل الدائمة حتى يستحق الادرث وإشاله بل هي مثل المتاجرة في
 تعيين الدة والأجرة فقولته لا شك أن الرضعة ليست متاجرة فيه ما فيه لأن هذه الرضعة
 ايضا متاجرة بادن الولي في مدة معينة بعوض معلوم بهذا المعنى ولا ريب لأحد فيه **قوله**
 وقد عرفت أن المصلحة عبارة اه أقول فيه أن النظر إلى هذه الرضعة وتقبيلها ولها ^{لشئ}
 حرام ولا اظن أن أحد الشاك فقولته أن هذه الرضعة لم يكن حراما حتى يصير حراما لا بهذا

العقدان أراد أن تقبيلها مثلا من دون الشهوة لم يكن حراما فهو غير متضرر لأن اثر العقد
 حلية التقبيل مع الشهوة أو التخييد وإن أراد مع الشهوة فقد عرفت ما فيه وقوله لا يريد
 ولا انقص مجرد استبعاد لا يبطله بالمقام مع أن الاحتياط محمول بجواز التقبيل بأقل هذه **قوله**
 وكذا قوله وإن يكون استحلال الدماء المذكور بأداء هذا القليل من الرؤية فإن قلت لا ^{شئ}
 بالنسبة إلى الصغيرة سيما بالنسبة إلى الرضعة قلت الأجرة مختلفة وكذا أحوال الشخص واحد
 قريب شاب كثير الشئ تمتد بالنظر إلى الرضعة أو إلى موضع آخر منها فكيف لمها أو تفيد ^{ها}
 وإذا اشغل راس ذلك الشئ لا يمتد في قريب الأفي دار السور فإن قلت على ما ذكرت لربما ^{يحب}
 الاتفاق على الرضعة الدائمة إذا كانت صغيرة قلت المقصود بالذات من الاستمتاع الرطبي
 وهو غير متمكنه منه **قوله** وايضا لا يبعد من هذا العقد حصول إثارة اه أقول ظاهر
 أن الآب يعصد من هذه الصيغة معناها وليس هذا للاول ولا غافلا ولا قاعا ويدير أن بعد
 العقد يستحل ما كان حراما لكنه يعلم ايضا أن الزوج باختيار لا ينظر إليها مثلا وهذا العلم
 يجعل ذلك العقد باطلا ولا العقد فاسدا والحاصل أن آثار العقد لا يلزم أن يكون كلها
 مقصودة بالذات وباعثه على العقد بل إذا لم يكن شيئا منها باعثا وادعيا على العقد بل يكون
 القلة الغاية الباعث على العقد أما ويلو أناته الشرعية يكون العقد صحيحا بلا شبهة ^{أحد}
 لا يتدخل فيه حتى صا الرسالة في غير هذه الحالة إلا ترى إذا تزوج أحد بامرأة منه لأجل ^{الاحتقان}

مثلا يعنى العلة الدائمة له هو الاحتقان فقط وهو المقصود بالذات وليس له عرض اخر
او العقد على احرار لعقد التحل بالفاشل او لاجل القرب الى اقربائها الى غير ذلك لا يربط احد في صحة
العقد ولست يدرك ان ما ذكرنا ما روينا لمشايع الثلاثة في الضعف الثلاثة في الصحيح عن عبد
بن الحجاج ق سئل عن من صرف الى ان ق فقلت له اشترى الف درهم ودينار بالدينار ثم ق
لاباس بان اخرى على اهل المدينة متى كان يقول هذا فيقولون انما هذا انفراد لوجله اخل
لربيع الف درهم الى ان ق كان يقول لهم نعم التي انفراد من الحرام الى الحلال ووجه التسييد ظاهر
لانه حكم بصحة البيع مع كونه غير مقصود بالذات للمتابعين بلا شبهة لان الباعث لما على
المبايع ليس الانفراد من الرضا فلو انما حصل الاثر وان لم يكن مقصودا بالذات لكان
ولكنه مقصود له بالعرض يعنى ان الاب يقصد حيلة التقييد مثلا الزوج في هذه الساعة لرض
اخر مقصود بالذات فقوله الاب لا يقصد ان اراد لا يقصد بالذات غير تضر وان اراد لا
بالعرض فقد عرفت مع ان المقصود بالذات فيما نحن فيه اشرف الانوار الشرعية للمقصد
قوله بل واما لا يلبى باخذ الدرهم من الزوج وضبط للصغير بل لا يخط هذا الى اصرح
انه لا يجوز رفع اليد عن مال الصغير بغير عوض لاجل انه ان اللزم في عقد التقطيع لتعين المص
وذكر في بن العقد لكونه كفا فيه وارتد من هذا بالنسبة اليه غير معتبر في صحة العقد فقوله
ربما لا يلبى لوجه له لان مبالا الوالي والمتعة او الرجعة الدائمة باخذ المهر غير معتبر في صحة العقد

لان اخذ المهر ليس كفا فيه كما عرفت وكذا قوله لا يجوز رفع اليد عن مال الصغير لان
عدم جواز اليد عن مال الصغير لا يضر لصحة العقد واي ربط له لصحة العقد
ضرورة الاب فاسقا وعدالت الاب غير معتبر في نجاح ابنه من احد من المسلمين فان
قلت مقصوده ان قصد العقد معتبر وعدم مبالاة الاب كاشف عن عدم قصد بل
عنه او غرضه ان المصلحة الصغيرة معتبرة وعدم مبالاة الاب باخذ الدرهم كاشف عن
عدم قصد مصلحة قلت الاحتمال الاول مع انه يجعل لا بعد الترتيبين ما قبله بان
الا تكاربا وقد عرفت جوابه مع ان قوله لا يجوز رفع اليد عن مال الصغير يتنا
هذا التوجيه كائنا في التوجيه الثاني والاحتمال الثاني فروع مضافا الى ان فرض الكلام
على عدم اشتراط الصحة في المقام وجوابه بما ذكرنا واضح **قوله** وايضا الزوج يعطى هذا
الدرهم في العقد بغير شيء فحل العقد بانائه فيكون عقدا بيننا عن الغرر والضرب وعلو
تحقق الترتيب فيه اقول قد عرفت ان الدرهم باناء ما كان حراما قبل العقد على الزوج غير
لا يريد استيفاء العوض وهو غير معتبر في صحة العقد ولا قصد الا ترى انه لا اشترى
احد سلفه وليس من قصد اخذها من البائع بل يصير للمبايع فاسدة وباطلة بيننا على
والغرض **قوله** وايضا ذكر المدة دكن وشرط للصحة وقد عرفت ان ذكرها لغو بحيث لا يرد
كونها مرفقا لا شرعي فضلا عن ان يكون في هذه المدة خاصة دون ما قبلها وما بعدها

اقول قد عرفت ان المدعى صرف بحيلة ما كان حراما قبل العقد كاذكرا انفاذ المردف ماد
 غايته انه ليس مراد بالذات وقد عرفت ان عدم كونه مرادا بالذات غير مقتر بجمته
 فقوله لغو بحيث اه لغو بحيث وايضا ينافي عبارات العقود لا بد ان يكون مقصدا
 والالتفات فاسدة مثل عقود الغافلين والهازلين اه اقول هذا تكرار لما علم سابقا وقد
 عرفت جوابه واقول لها توضيحا لان الاب قد صدق كونه متعنتا ان بهذه الصيغة
 اجل لك حلالا ما كان حراما من الاستمتاع التي مرتب شرعا على هذا القصد الا انه يعلم
 ان الزوج لا يتمتع من بنته فعنى العقد مقصود لكن تحققه في الخارج غير مقصود
 ايقاع جميع اثار العقد غير مشروط في صحته وكذا قصد الانثى ان اذاعة لو عقدت
 نفسها ويريد النشوز بعد العقد وعدم تمكين الزوج من نفسها لكن تعلم ان بعد
 نصير حلالا على الزوج ونشوزها معصية تكون العقد صحيحا وظاهرات الاب يعلم ان
 بعد العقد يصير ابنته حلالا على الزوج بحسب الشرع ويرتب آثار عليه الا انه يابى عن
 وقوعها في الخارج وقد علمت ان اباد الاب عن وقوع الانثى الشرعية في الخارج غير
 لصحة العقد وقياسه على الهازل والغافل قياسا مع الفارق لان الهازل مثلا لا يقصد
 العقد ويعلم ان هذه الصيغة لا ترتب شي ولا يريد اثر من اثارها بخلاف الاب
قوله وكذا الكلام في قصد الزوج اقول وكذا الكلام في قصد الزوج **قوله** ان اردت

الاب اراد من قوله متعنتا ام بئق اه اقول قد عرفت بما ذكرنا مراد الاب ولا يفيد
 ولكن اقول ايراد هذا الاحتمال من يدعي الفضل والكلام بفتح جذا وهي هذا الكلام ^{ولن} ^{الظاهر}
 والباخرين **قوله** وجوه الامراض الى قوله الرابع اقول هذه الاعراض ساوقة جذا اذا
 حمل عقدان قلت على ما يفهم منه لان موداه ظاهرات المقصود بالذات من العقد
 الداعي عليه حلية نظر الام وباقى الاثار مقصود بالفرض وهذا الفرض وقصد جميع
 اثار العقد غير معتبر كما عرفت سابقا فيكون العقد صحيحا لكن على ما حمله ذلك الها
 واردة جذا **قوله** الرابع اه اقول كل ^{ظاهر} احد ان الانثى الشرعية بالنسبة الى المؤثر الشرعي كالانثى
 الخارجية بالنسبة الى المؤثر الخارجي فكلاهما وجد الفاعل في الخارج شيئا اذا اثار وكان اثر
 من اثار مقصودا له بالذات او بالفرض يترتب جميع اثاره فله عليه سواء قصد الفاعل او
 يقصد او يقصد عنه وكذا المؤثر الشرعي اذا تحقق من الكلف وكان اثر من اثاره ^{يقصودا}
 يترتب باقى الاثار عليه فله سواء قصد او لم يقصد او قصد عنه مثلا اذا تحقق من
 الزوج صيغة النكاح وكان مقصودا منه هو الوطى خاصة يترتب عليه باقى الاثار ^{الظاهرة}
 والملازمة والقبيل والوراثة وغيرهما لاخت والام وحلية النظر اليها الى غير ذلك ^{سواء}
 قصد منها او كان غافلا وقصد جميع الاثار بقدا ومفسر الفرض في صحة العقد على
 وفرضه ايضا قصد غايته من غايته واثر من اثاره وبدونه يبطل العقد لكن الباقي يترتب

فما ذكره لا يعني على أحد عدم دفعه وربطه لأن مرادنا قلت وبني الكلام ايضاً كان ان هذا
 القصد صحيح لكون اثر من اثاره مقصوداً بالذات وهو حيلة النظر فقوله لا مدخلة لقصد الاب
 فيها فاسد لأن الاب لو لم يقصدها من هذا العقد كان العقد باطلاً ولا يتحقق الحيلة على
 فرضه من عدم اثر آخر وقصد الاثار وان قصدتها كان العقد صحيحاً ويثبت عليه الاثر وهو حيلة
 النظر فقوله ان قصد عدمها ايضاً كذلك وظاهر ان هذا الكلام صدر عنه لفظة ودفعه عن المقام
 لأن عدم مدخلة قصد الاب يقع اذا كان العقد ثاراً غير هذا ويكون مقصوداً وليس على فرضه
 فليس مما ذكر ظهر الجواب عن الدورين على كل علة غائية ومجيب منه الضمان لأن القائل يقول
 ان صحة العقد موقوفة على قصد حيلة النظر وقصد عليه النظر ليس موقوفة على صحة بل ثباتها
 في الخارج والكلام في صحة العقد الى قوله دور واضح فساد واضح وتحويل بل لا يحصل فتدليس
 وتليس فغوب الله من شروء النفوس وشر لا بليس **قوله** الخامس صحة العقده قد علمت مما
 ذكر مراد جوابه لأن الاثار بين طرفي العقد تتحقق غير ان ليس مقصوداً بالذات وهو غير مقصود
 كما عرفت فافهم **قوله** وما ذكر ظهر فساد الاستدلال اقول وما ذكر ظهر صحة الاستدلال لأن
 العقود من صيغ الغرور اللغوية **قوله** لأن الكلام الذي ليس معناه مقصوداً ليس بقصد ولا
 اقول قد عرفت ان معناه مقصود ليس العاقد غافلاً ولا هازلاً **قوله** سيما اذا لم يكن يتحقق
 اثر حادث من جهتها الادري ان الاثار التي عرفتها قد يمته على رعيه **قوله** مضافاً الى ان

بالوفاء التكليف والتكليف لا يكون الا في الافعال الاختيارية اه اقول قد عرفت ان تمكين الات
 الزوج من استيفاد النفقة من ابنتها اختياري له مضافاً الى ما علمت من النقوض **قوله**
 وما ذكر ظهر فساد الاستدلال بما ورد في غير واحد من الاجناد من ان الاب اذا زوج ابنته
 الصغيرة او ولدته الصغيرة الى قوله وذلك لأن الزوج عقد بلا شبهة وقد عرفت الحال
 فيها اقول وقد عرفت الحال فيها **قوله** مضافاً الى ان جل من تلك الاخبار قرينة واحدة على
 خصوص المقام اقول ليس عندي من كتب الاخبار شيء حتى انايل فيها لكن اقول متى ثبت
 من دليل ان الوفاي ان يتزوج الصغيرة متعة والمتعة لا فيها من اجل معين ولو كان باعة
 ثبت ما نحن فيه بلا شبهة ولو ادعى احد بتخصيصه الى بعد البلوغ خطب بما كره **قوله**
 بل يستلزم ان لفظ التزويج المطلق الغير المقيد بمدة لا ينصرف الى الدوام الى قوله هو
 المشهور ورد في الجزين العتيين بهاه اقول كيف يستدل بهذين الجزين مع ان مقتضى ما
 من ان العقد تابع للقصد بالمعنى الذي فهمه ينبغي ان يرد هذين الجزين ولتختم الكلام بما
 افاده الشهيد الثاني في المقام يتمنا وتبركاً في السالك ولا يشترط ان يكون بقدر ما يمكن فيه
 الجلاء لأنه غير معتد فيه دائماً هو بعض ما يثبت عليه فلو جعله لحظة واحدة مضبوطة صح
 ترتب عليه حكم العقد من اباحة النظر وتحريم المصاهرة كالآدم ويخوذك مما يتب على
 صحة العقد وان كان المقصود ذلك لأنه احد الاعراض المقصودة من النكاح بالعقد اذا لا

بغير في القصد قصد جميعها ولا اهتمها في صحة ولا فرق في ذلك بين كون الترجمة في عمل الآدميين
وعنده انتهى اقول ولو كان الفرض عكسنا فرضه السائل يكون الحكم اسهل فافهم هذا اخر ما اريد
اي راده في هذه العجالة مع تعرف وعدم فراغ البال واختلاف الاحوال وكثرة التوريش من الطاعون
اعادنا منه ومن منع الماعون قد فرغ من تنويع موافقه الفقير الى الله تعالى ابن هدايت الله
محمد مهدي الحسيني الموسوي حامدا مسلما مستغفرا في اوابل شهر ربيع الحرام سنة ١٢٨٠ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم و بسمه

مسألة الشهود بين المتأخرين ان اجساد المعصومين عليهم الصلوات من رب العالمين في
قبورهم الشرعية ونقل عن المفيد والشيخ النجاشي ان اجسادهم عليهم السلام مرفوعة الى السماء ^{وتستلها}
ما رواه الجعفي في حقه عن ابي عبد الله ما من بني ولا وصي بني بقي في الارض اكثر من ثلاثة ^{آلاف}
حتى يرفع روحه وعظمه ^{المنصور} ولحمه الى السماء وانما سوي انما هم الحديث وظن ان الشهود هو العبد
انما اولاً قلنا في عيون اجساد الرضا في باب وفاة الرضا من انه بعد الرفع الى السماء اعيد الى الارض
وفيه ايضا حديث استسقاء اليهود بعظم بني ^٣ واما ثانياً فلحديث الاشراف على قبر النبي ^ص علي بن ابي طالب
واما ثالثاً فلحديث نقل عظام يوسف من مصر الى الشام واما رابعاً فلحديث نبش التوكل في القبر
على ما في الامالي واما خامساً فالاحاديث التي تحتمل فيها تضمن انهم يخرجون من قبورهم ^{ينقضون}
التراب من رؤسهم واما سادساً فالاحاديث القيمة كان منها ان رسول الله قال لعلي انك في شعيتك

تخرجون من قبوركم ويحكمكم كالقمر على ماهو على واما سابقاً فلما في حديث الفضل من ان
ابا عبد الله ^١ قال له فاعلم انك راى عظام ادم وبنه نوح وجسم علي ابن ابي طالب وفيه بل
الفضل سهل عمة عم ان ادم هيض لسر من يب في مطلع الشمس رعو ان عظامه في بيت الله
الحرام فكيف صارت عظامه في الكوفة فاجاب بما حصلت ان نوح دفن في القبر وغير ذلك من
الروايات في الزيارات واما ثانياً فلقولهم في جسد الصلوة على القبر الامام بعدم ولا يقدم عليه
انما ساقاً فلما في الزيارة الجامعة من ان اجسادكم في الاجساد وارواحكم في الارواح واما ذكر في
الاثار وقبوركم في القبور ووجه الاستدلال بهذه الفقر مع قطع النظر عن الاستدلال با
اجساد ان بر الشخص حقيقة في الوضع الذي دون جسد مع كونه فيه ولا يطلق عليه
الاجاز والمحل على الحقيقة مقدم على العمل على الجاز واما ثانياً فلما انها اليهم من قوله في حكم
في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه لو لم يكن البيوت مخصصة بمقابرهم صلوات الله
عليهم بقرينة وضع الزيارة كانت المقابر دخلت فيها بلا ريب ووجه الاستدلال ظاهر ^{قد}
حكى بعض الفضلاء الديالين مرفوعاً ان هلاكوا في رس اقامته بطرس قال الحق الطوسي
قدس سر القلبي منهم ان اجساد الائمة عم باقية في قبورهم غير بالية فصدق فقال
هلاكو اي انبش ضريح الرضا حتى يظهر لي صدقكم فحق الحق المذكور للنظامين به من
الغدا انبش فيه حتى ترى جسده ورجع الحق المذكور الى مكانه وتفكر في نفسه ان هذا ^{الاذن}

متي يفضي عند الناس ويقولون اني صرت باعشا فنبش قبر المعصوم فتندم ثمان ندانة
 شديد فلما صار الفلاح حرة هلاكوا وادان يفعل ما وعده قال له المحقق المذكور اعتقادنا
 ان اجساد مواليم ومحبيهم ايضا كذلك فاننبش انت فردبيع بن ختم فانه من مواليم فان
 مثل ما قلت لك فكذبتني في جسدك ايضا فنبش قبره فراه جالسا في قبره وقاريا للقران الفصه
 ويظهر من هذه الحكاية ان مذهب الشيعة كان بقاء اجسادهم في قبورهم ونظيره هذه
 الحكاية ما نقل صاحب كتاب روضة العارفين عن بعض الثقات المعاصرين له ان بعض
 بغدادى بنا قبره عطر الله ريقه فسل عنه نقل قبر بعض الشيعة فلم يجد في حفرة
 القبر فرأى بكفنه لم يتغير مدفون معه اخ صغير بكفنه ايضا فلم يدفنه ببنى عليه قبة
 فهو الى الآن قبر معروف مراد ومشهد انتهى وهذا القبر قبر محمد بن يعقوب الكليبي
 وق صاحب كتاب الذي قلت هذه الحكاية عنه ورايت بعض كتبنا ان بعض
 بغدادى اراد نبش قبر سيدنا ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وقد الرقصة يدعون في انفسهم
 انهم لا تبلى اجسادهم بعد موتهم واريد ان اكتبهم فقال له وزيرهم انهم يدعون في علمنا
 ايضا ما يدعون في انفسهم وهنا قبر محمد بن يعقوب الكليبي بن علمائهم فاحجفهم فان
 كان ما يدعون عرفنا صدق عقائهم في انفسهم والاشيئين للناس كذبهم فاحجفهم الى
 اخرا قلنا وهذه الحكاية ايضا تدل على كون مذهب الشيعة باذكارنا كان مشهورا بين

مشهورا بين اهل السنة وانت تعلم ان طرح الاخبار المستفيضه بمحض خبر واحد يصد
 من عاقل فضلا عن قاصي ولعل الشيخ الكراچي عفا الله عنه قلنا من الاخبار وهو غريب
 لا اسناد له الى الشيعة اعزت فلعل غرضه ان الرفع في الجملة مذهب الشيعة لا بقاءهم في
 وكذا ما نقل عن المفيد مع حل ولعلمهم على خوفهم من نبش اعدائهم قبورهم مما يمكن
 متعين ان لا يطرأه او حمله على ايمان الاثار في زمان الرفع وبالجمله استقرار بقاء اجسادهم
 في القبور مما لا وجه له مع الادعاء يكون اجسادهم في السماء لانه اعزب وهذا اخر ما
 اردنا اياديه في هذه المقالة وارجو ان الله خير الحاجة بحق فاعلمه وابيها وبعلها وابنيها
 وباقي الامم عليهم صلوات من ربهم ورحمة حرره ابن هدايت الله محمد مهدي الحسيني
 الموسوي عني عنها عما فيها في شهر شعبان سنة ١٢١٢ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد بيحد خددا ونعت بيحد مصطفى وائمة هدى راجين برحمتين صفى سينكا
 كه چون عاليحضرت خاتم الحكماء المحققين وخاتم الفضلاء والمجاهدين اعني الجليل البليل
 ملا محمد اسماعيل المازندراني مولانا والاصفهاني مسكن رساله نوروزيه پرخانه ودران
 رساله علم مخالفت را از اخيه وتبع زيانا رطعن علماء اعلام اخيه وركب قلم لادرس
 جمع وقدح تاخيه اين فقير في بضاعت درايام نقاهت كه تذكره وباحثه را التام

عظمت است حواست که آنچه در خاطر فائز در حین مطالعه خلیفه بخین تحریر در آورده
 و آنچه از کلمات آنحضرت را حق داندا نشان بان کند و آنچه را باطل داند بعد از آن
 عجز از تصحیح نصیح نماید و من الله التوفیق علی الفرقان و علیه التکلیل قال حکیم
 ملا عمار الدین محمد بن سعید در مقدمه رساله نوروزیه رتبه بر مقدمه و چهارم
 که ما هم سلطان خیمه میرزا پر داخته میگوید که در پیش از صل شرع از طلوع صبح صادق
 تا غروب تمام جرم آفتاب و آن بذهاب مشرقیه معلوم شود و نزد نجمان اهل فارس
 روم از طلوع در مرکز شمس است تا غروب آن و چون در بهر اصلاتی معلوم شد
 نیز بان اصطلاح معلوم شود چه ابتدای روزهای شب است و انتهای روزهای
 شب و شبانه روز نزد اهل شرع از اول شب است تا اول شب دیگر و نزد نجمان
 و ایغور از نیم شب تا نیم شب دیگر و نزد باقی از اول روز است تا اول روز دیگر
 بی بضاعت گوید که چون طلعت اصل و نور طاریست چنانکه روایت عمر بن یزید از امام
 بحق طایف جعفر بن محمد الصادق علیه السلام دلالت بر آن دارد گفت بخیر آنحضرت
 عرض کردم که مغیره بر کان کنند که امروز روز شب آید است در بود که این کذب
 و مخالف واقع است چه امروز روز شب گذشته است اهل شرع شبانه روز را از
 شب تا اول شب دیگر گرفته اند اقول در این عبارت سهوی از مؤلف یا از ناسخ

واقع شده چه حدیث دلالت بر صراحت نور بر ظلمت ندارد و صحیح آن بود که
 حدیث الی آخر بعد از عبارت اخیر ذکر شود و مع ذلك اگر مراد از ظلمت ظلمت ^{مست} است
 که بقیران دلیل میشود و مقصود آن است که ظلمت بوده قبل از خلق نور پس این کلام
 باطل بجهت آنکه اشعث از امام همام علیه السلام نقل نموده که فرمودند ^{روز}
 مقدم است بر شب هم بحسب کتاب و هم بحسب حسنا انا الاول فلقوله تعالی وکان
 سابق النهار و انا الثاني پس بجهت آنکه طالع خلق عالمی سلطان است و کوکب هر
 شرف بوده اند پس شمس در محل بوده که عاشره وسط السموات و از این حد شریف
 ظاهر است که اول روز خلق شده و بعد از آن شب و اگر مراد از ظلمت عدم نور است
 در ظل رض و مقصود آنست که عدم هر جاد فی اصل است پس واضح است که مراد از
 ظلمت عدم نور مطلق است بلکه عدم ملکه است و در این مقام اگر طول داده شوند
 مدعای ورافیم و ممکن است که نکته باین نحو گفته شود که چون غالب در غالب ^{عرب}
 حرارت است و ایشان بان سبب اکثر معاملات را در شب میگردانند یا آنکه ایشان آیا
 از رویت هلال محسوس پیدا شدند مراد از مغیره که در حدیث واقع شده انما مغیره
 بن سعد و او ملعونی بود از زیدی و در بعضی از نسخ حدیث مغیره است و مراد در این
 هنگام تغییر دهند کان از خلافت و بر ملا عمار الدین لازم بود که بگوید نزد نجمان

غیر خطا و ایغور از نیم روز است تا نیم روز دیگر تا استیفاء اقوال در مقام استفادان
کرده باشد و وجه اعتبار از نصف روز یا از نصف شب تا نصف شب جهت سهولت
ضبط حیات هم چنانکه بر جنبه یهودی مخفی نیست و اعتبار اول بسبب آنست که کمال
صعود اقباب در آنست و اعتبار ثانی بجهت آنست که ابتداء صعود در آنست و
معلومست که بنماشده در محاوره آنحو متعارف فراموشی میدارند قال و چون نور و جوی
و طلت عدیست اهل دوم و فرس شبانه روز را از روز تا اول روز دیگر اعتبار کرده اند بلکه
اصطلاحاً خاد و زو شب و شبانه روز بنحو مذکور در فارسی هیئت ملا علی قوشچی مطبوع
ولیکن در علامت عزوب قباب بیان اهل شرع بسبب اختلاف روایات خلاف آن
برخی از علما امامیه و قال حرم مشرقیه را علامت دانند و کوهی استار و هر دو
ظاهر تر نیست که روایات استار و فرس بحسب سند صحیح اختلاف روایات در
حریت و بنا بر این میان روایات علامت عزوب هر چند بحسب ظاهر تقاضایست لکن در
حقیقت تقاضی نیست و چون صاحب رساله متابعت مشهور کرده بار و روایات استار
و فرس را حمل بر تفسیر غوده و ذهاب حریت را ترجیح داده و الاصل خلاف آنست که گویند استار
و فرس و غیبیبت آنهم بذهاب حریت دانسته میشود و لکن از بعض اخبار ظاهر میشود که
تاخیر مغرب تا وقت ذهاب حریت مستحب است و بعضی این را احتیاط دانسته اند پس تاخیر

افطار تا وقت ذهاب حریت مستحب باشد پس اگر استار و فرس بذهاب حریت معلوم
نمیشد بایستی که تاخیر غار و افطار تا وقت ذهاب حریت واجب بودی نه مستحب
فانهمه اقول مقصود بولف که گفته در حقیقت تقاضی نیست آنست که چنانچه
بسیب ضعف قوه مقاومت ندارد پس فی الحقیقه تقاضی نیست این کلام اگر چه بحسب
ظاهر حق است لیکن چون احادیث داله بر اعتبار ذهاب حریت در کافی مذکور است
و صاحب کافی در اول آن گفته که احادیث مذکور در آن متعدد علیها و نیز این قول
مشهور و جیر الضعف بالشهر مشهور است و چون احادیث داله بر استار و فرس مطلق
و احادیث داله بر ذهاب حریت است حمل اولی بر ثانی متعین است چنانچه مقتضی ^{عد} است
اصولیه است و مع ذلک جمع مقدم بر طرح استیفاء حدیث وارد شده که وقت سقوط
فرس و وجوب افطار آنست که بایستی در مقابل قبله و حرم در تفعه از شرق را و در
حانب سر به پستی بلکه بایست بجانب مغرب به پستی پس خلاف مشهور جرات است
اینکه گفته از احادیث استیفاء معلوم میشود محل کلام است و اگر در این مقام سخن را
ندمی از مقصود پروردگار رفتی پس بهیون قدر اکتفا رفت قال فقیر میگوید که
صاحب رساله متصل با آنچه از او منقول شد گفت که چون این معلوم شد که نیم روز
نور و روز نیست که در اول آن روز یا قبل از نصف النهار یا در روز یا در نصف

النهاري وبعد از نصف النهار پیش از آن روز اقباب بنقطه اول حمل نزول کند ^{فقر}
 بی بضاعت گوید که مشهور بین المجتهدین است که اگر بخیر جرم اقباب از آخر
 باول حمل قبل از زوال واقع شود امروز نور و ذاست و اگر بعد از زوال واقع شود ^{روز}
 دیگر نور و ذاست اقول در عبارت صاحب رساله استیفاء جمیع احتمالات شد بخلاف
 عبارت مؤلف و مع ذلک مشهور چنین است که نور و روزی باشد که در نصف
 النهار از روز اقباب باول حمل آمده باشد و باید این عبارت حمل شود بر آنکه در نصف
 النهار سابق در وقت باشد و الا ممکن است که اقباب در نصف النهار متوالی در ^ج
 اولی حمل باشد و لفظ در عبارت مؤلف نیز بی موقع است لکن بر صاحب رساله وارد
 نیاید که هرگاه اشغال در نصف النهار واقع شود امروز نور و ذاست باشد یا آنکه مشهور
 است که نور و ذاست و صراحت آن بود که صاحب رساله بگوید که نور و ذاست که
 در نصف النهار از روز یا قبل از نصف النهار از روز یا بعد از نصف النهار و در وقت اشغال
 واقع شود و از آنچه کفیم ظاهر میشود که آنچه مرحوم اقارضي گفته نور و ذاست
 که اقباب قبل از نصف النهار از روز یا بعد از نصف النهار روز قبل حمل آمده باشد
 سقیم است نیز قال چون ممکن بود که در اینجا بهیچ وجه دقت دهد و گوید معلوم نیست
 که بنای نور و ذاست بر مثل این اصطلاح عرفی باشد چه تداول این در بیان اهل ^{شرع}

معلوم نیست پس احتمال میرود که بنای نور و ذاست بر این در اختیار و آثار دوزی باشد که ^{فتا}
 در آن روز از برج حوت بهیچ حمل بخیر نماید خواه قبل از وصول بدان نصف النهار یا
 بعد از وصول بان داین چه خصوص بر شق اول دلیل نیست بغير از اصطلاح ^{کود}
 و بنا بر این مانع نیست که اعمال شرعی در عیادت و ادعیه متعلقه بر روز نور و ذاست
 این روز بعمل آید شود و مؤید این احتمال است آنکه در دعای روز نور و ذاست ^{شد}
 اللهم هذه سنة جديدة وانت ملك قديم و این اعم است از شق اول و ثانی چه تجدد
 سنه بجمع مفارقت اقباب از نقطه اول حمل که مبدأ سنه سابقه و انتهای آن بوده
 حاصل شود خواه این مفارقت در شب اتفاق افتد یا در روز قبل بدان نصف النهار ^{شد}
 یا بعد از وصول بان صاحب رساله اشاره بدفع آن نیز نموده گوید که ظاهر این روز ^{نور}
 اهل شرع مختلف میخواهد بود زیرا که بعد از این معلوم خواهد شد که تعیین این روز
 از میان ایام سنه مبني بر اعتبار عرف است پس اهل شرع نور و ذاست را گویند که ^{اهل}
 عرف امروز نور و ذاست گویند اول روزی که اقباب در تمام امروز بحمل اشغال ^{کرد}
 داین بنا بر آن مذکور شد که بخاطر خطور میکند که چون در این روز سنت است ^{روز}
 داشتن و روزه از طلوع صبح صادق است تا غروب شفق از جانب مشرق پس باید که
 نور و ذاست باشد که اقباب در تمام آن روز در اول حمل رسیده باشد تا روزه ^{منعقد}

شود و این منقطع است زیرا که روزی که عرف انروز را نوروز گویند ^{مستحب است}
 خواه تمام انروز اقباب در جل باشد یا بعضی معین فقیر بی بضاعت گوید که چون
 اهل شرع نوروز روزی گویند که اهل عرف انروز را نوروز گویند پس باید که این عرف
 قبل از ورود شرع یا در وقت ورود ان مشهور و معروف باشد تا احکام شرعی از
 عبادات و ادعیه بر وفق ان وارد شوند چه متابعت شرع عرف را بعد از چهار
 صد پنجاه و کسری و بعد از حدوث جمعه استماری بمردود و شایع و رایج شود
 بی معنی است و چگونه تواند بود که شارع گوید روزه در روز نوروز سنت است و
 اهل شرع انزمان و مکان ندانند که مراد وی از نوروز چه روز است اقول این کلمات
 حقت لیکن منتظر جواب باش قال لهذا امام بحق ناطق جعفر ابن محمد الصادق ^ع
 حدیث مقل اول یقین روز نوروز نموده و بعد از ان بیان فضایل و احکام ان فرمود
 چنانچه صاحب رساله در رساله نقل کرده میگوید که روایت کرده معلی ابن خلیس که
 صباح روز نوروز بخیریت ابو عبد الله جعفر ابن محمد الصادق علیه و علی ابائه الکرام ^{انزل}
 الصلوات والسلام مشرف شدم حضرت امام فرمودند که یا معلی میدانی که امروز چه ^{روز است}
 وجه فضایل دارد گفتم نه اینقدر دانم که عجم تنظیم این روز میکنند و مبارک میدانند
 فرمودند که نه چنین است بحق خانه خدا و بحق خانه عیسی که اقول عبارت حدیث در اینجا

چنین است کلا و البیت العتی لآذی بیطن مکه قال که این روز از قدیم الایام مکرر
 و محترم بوده و من بیان کنم تا تو بدانی این معنی را یا معلی دوروز را قول قبل ان
یا معلی این عبارت حدیث واقع است قلت نقلی هذا احب الی من ان اعیش ابد او
یهلك الله اعدائکم قال یا معلی روزیست که حق سبحانه و تعالی ان بندگان خود عهد
میثاقی گرفت که باو شریک نیاورند و تصدیق پیغمبران او کنند و تصدیق کفتهای او
و اولیاد و ائمه معصومین کنند اقول کلمه اخیر حدیث نیست قال و اقباب این
روز مخلوق و طالع شده و وزید بادها که حیاء بخل و درختان و پرورش انبیا
بار است در این روز بود اقول عبارت حدیث در اینجا خیر است و هو اول یوم طلعت
فیه الشمس و هبت فیه الريح اللو احم قال و نباتات از زمین در این روز رویند
و در این روز کشتی نوح علی بنینا و علیهم السلام بعد از سکون طوفان بگویند جودی قرار
گرفته و در این روز سی هزار بنی اسرائیل که از رک کر بخیه بودند و الله تعالی
ایشان را قبض روح کرده بدیای پیغمبری اندیشان باز کرد قال الله سبحانه الم
ن الی الملاء من بنی اسرائیل الی اخرها اقول این نحو که ترجمه نموده مقدمه احیاء حدیث
دیگر معلی واقع شده باینکه تغییر و عبارت این حدیث در اینجا خیر است و هو
الذی احی الله فیه القوم الذین خرجوا من دیارهم و هم الوف حذر الموت فقال

لهم الله فوقنا احياءه قال واولد وولد الله جبرئيل بر حضرت رسول صلى الله عليه واله
 در این روز بوده روحی نیز در این روز نازل شد اقول عبادت اخیر در حدیث نیست
 قال در این روز حضرت ابراهیم خلیل بتان قوم غر در آشفته در این روز ^{علیه} ^{صلی الله}
 واله ایر المؤمنین علیه السلام وابدش مبارک برداشته تابان قریش را که بر کعبه ^{نقطه}
 بود بزرگ انداخته و شکست و فانی ساخت اقول عبادت حدیث ^{چنین آ} ^{در این مقام}
 وهو اليوم الذي حل رسول الله صلى الله عليه واله ایر المؤمنین علی منکبیه حتی اری
 اصنام قریش من فوق البيت الحرام و هشمها قال فقیر فی بضاعت کوبد که محمد ^{صلی}
 ابن عبد الواسع الحسینی در رساله ذریعة النجاح که باسم شاه سلیمان ترتیب داده
 بعد از نقل حدیث مذکور فرموده اند که ابن فهد ره این حدیث را تا اینجا ایراد نموده
 و در بعضی احادیث وارد شد که بیعت دوم با حضرت المؤمنین ۴ بعد از قتل عثمان
 در روز نوزده واقعه شد و مشهور نیست که قتل عثمان نیز در این روز واقعه شد
 و این فضیلت شین علوی فضایل دیگر این روز کرده ناله اینجا کلام انحریم است بر کتبیم به
 نقل کلام رساله و دیگر هم بعد روایت کنند از همان امام علیه السلام که آنحضرت فرمودند
 روز نوزده در دیت که رسول ۱۳ از امت در روز غدیر بیعت و عهد جمعی است ایر
 المؤمنین ۴ گرفته پس جمیع امت اقرار بولایت حضرت کرد ندحتی منکران اقول حتی منکر ۹

در حدیث نیست قال پس امام فرمودند خوشا انکسانی که بران بیعت ثابت بردند و
 و عذاب برانها که نقض عهد کردند و بران بیعت ثابت نماندند و فقیر فی بضاعت کوبد که
 بحسب ظاهر بیان این حدیث و حدیث سابق تناقض است چه در حدیث سابق مذکور است
 که پیغمبر صلی الله علیه واله در روز نوزده از لیل المؤمنین را بدوش مبارک برداشته تابان ^{قریش}
 را از فوق کعبه بزرگ انداخته و شکسته و فانی ساخت و این بلا شیعه در سال فتح مکه ^{نقطه}
 بود چنانچه اخبار بسیار از طرق خاصه و عامه دلالت بر این دارد مثل آنچه از ابوهریر
 منقول است که پیغمبر خدا در روز فتح مکه بعلمی این ابی طالب گفت انا تری هذا الضمیر ^{علی}
 الکعبه فقال بلی یا رسول الله قال فاحملک فتناوله قال بل انا احملک یا رسول الله ^{لقد}
 و طوله و فتح مکه عظمه در ماه مبارک رمضان سال ششم هجرت واقعه شد چنانچه شیخ
 مفید و شیخ طوسی و ابن شهر آشوب و دیگران روایت کرده اند و احادیث معتبره بر این
 دلالت کرده است و اکثر برانند که در روز سیزدهم ماه بود و بعضی بیستم هم گفته اند و حرکت
 حضرت رسول ۱۳ اردنیه در روز جمعه دوم ماه رمضان بعد از نماز عصر بود و روز غدیر
 خم در سال هجرت در حجة الوداع در روز هجدهم ذی الحجة الحرام بود پس چگونه تواند بود
 که هر دو روز نوزده باشد چه نوزده تر از قرار حنا گذشته بعد از شش هفت سال از فتح
 مکه عظمه بلکه بیشتر ندی الحجة خواهد رسید نه بعد از یکال چنانچه مقتضای بی دو حدیث ^{بیست}

و چون هر دو بیک طریق از معنی منقولست چنانکه محمد صالح الحسینی در رساله مذکوره آورده
 که ابن فهد علیه السلام این دو حدیث را بیک سند در کتاب تهذیب از سید علامه ^{الدین} یحیی
 علی ابن عبد الحمید سناده روایت کرده که او سند را متصل کرده ایند بعلی ابن خنیس پس
 تسبیح احدیها بر دیگری من حیث السند متصو نیست و بنا بر این مضمون هیچیک ^{حجت}
 نخواهد بود و بران اعتماد نباید کرد و بان استدلال نتوان نمود چه تناقض در کلام ^{مضمون}
 غیر واقعست پس از اینجا قضیه میشود که این دو حدیث کلامها و احادیثا از معصوم
 سلفی نگردیده و چون از او نباشد حجت را نیاید و سند شرعی نتواند بود و عجیب است ^{آنکه}
 صاحب رساله و عالی حضرت مستدل و شیخ ابن فهد در و سایر علمای سلف در این حدیث
 معاری که در باب بقرار صد سال است یعنی از زمان ورود حدیث الی زمانها ^{متفقین}
 نشده اند با پنجه کفیم و از این حدیث استدلال بر تعیین روز نوروز شرعی نموده اند
 و فرموده اند که امروز نیست که اقباب ما قبل حل رفته باشد چنانچه خواهد رسید ما
 فیه اقوال از مؤلف کمال غایت دارد که احتمال حل جناب بنوی جناب بر تصور استعدا
 نداده و جزم بتناقض کرده با آنکه از اخبار و آثار عدم تقدیر ظاهر میشود و عدم نقل تعدد
 در کتب سیر لالت بر عدم وقوع نمیکند بادلالت حدیث معمول به بین اصحاب و روایان
 قبل از فتح مکه و در مقدمه رفع تناقض احتمال کافیت بلکه میگوئیم ظاهر اخبار دلالت

دارد که قضیه حل قبل از فتح هم واقع شده چنانچه شیخ علی ابن عیسی در کشف الغم از
 مسند احمد ابن حنبل کرده ^{نقل} ان جناب ابیر المؤمنین ع که انحضرت و نمودند انطلقت انا
 و النبی ص حتی اتینا الکعبه فقال لی رسول الله ص اجلس و صعد علی منکبی فنهضت به
 فاری فیضعیفاً و نزل و جلس النبی ص و قال صعد علی منکبی فضعف علی منکبه قال
 فنهضت قال فانه یخیل الی انی لو شئت لعلت افق السماء حتی صعدت علی البیت و علیه
 تمثال صفر و نحاس فجعلت از اوله عن یمینه و شماله و من بین یدیه و من خلفه حتی
 ادا استمكنت منه قال رسول الله ص اقدفت ^{قدف} فیکسر کاسیکسر القواریر ثم نزلت
 انطلقت انا و رسول الله ص نسبق حتی نوارینا بالبیت خشیة ان یلقانی احدین ^{الناس}
 و ابن بابویه علیه الرحمة نیز این حدیث را نقل نموده بمضمون این حدیث اخبار بسیار است
 و هر کس اندک شعور داشته باشد میداند که جناب خاتم پیغمبران اقتدا بحمد اجد
 خود خلیل الرحمن کرده و از خوف و خشیة حسنه منه خفیه بت شکستی نموده که بیدل
 علیه قوله نسبق الی اخره یعنی هر یک از ما پیشی بد دیگری میکشیم تا پنهان شدیم
 خائفاً از ترس آنکه بر خود بما احادی از کفار و این کی تواند شد که در فتح مکه باشد
 چه در آن حین حین کفار از سید ابرار و حین او بجدی بود که در دوا یا منجی نیند
 و از علل افاضی نور الله قد بصریح بتعدد نموده بلکه میگوئیم قضیه حل در فتح مکه رخ

نداده چه در طوق شجره بر چیزی که دال باشد بر وقوع در حین فتح مطلع مکرر دیده ام
 و خوانند در صوم یعنی ملاطافه مجلسی و حرم القلوب در باب فتح مکه این قصه نقل نموده
 و نقل غرر مولف از ابوهریر بن یزید تا بعد از آن میگوید صاحب روضه الصفا و حرمی از
 اهل سنت توهم الفتح نقل نموده اند و کلام ایشان محل اعتماد را نشاناید و قیاس آن بر آنکه
 تقریر تناقض را باین نحو نماید که اتفاق مبعث و فتح مکه و غنیمت بحسب استماع است چه
 مبعث قبل از هجرت بوده پس از ده سال و فتح در سال هشتم بوده از هجرت و رض غدیر در
 دهم
 اول در اوایل رجب الحبيب و ثانی در اواخر رمضان المبارک و ثالث در اوایل شوال الحبيب
 و از مبعث تا فتح و تبیین به بیست و یک سال بوده پس بایست مابین نوروز مبعث و هجرت
 از نوروز فتحی و غدیری بین آن دهفتا و کمتر از هشتماه باشد با آنکه بین الاولین و ثانی
 به ماه فاصله است و بین الاول و الاخر در تبیین هشتماه فاصله است و تناقض بین الا
 بنجولیت که مؤلف بیان نموده در اینوقت جواب باین نحو گوئیم که در عباد حیدر یوم
 نیست بلکه نزول جبرئیل است و نزول جبرئیل قبل از مبعث محتمل است بلکه ظاهر از بعض
 اخبار است و در آن هنگام رفع تناقض می یابد بلکه مؤلف را بجهت ظهور جواب متوجه این
 تناقض نشده کسی نگوید که قبل البرز و التندیه در نهم صفر سال حی نهم هجرت
 و افضله و ثمن را نوقت بحسب استخراج از تاریخ جدید خاقان شهید در اوایل شوال

بوده و نیز بحسب حساب سابق مطابق نیست بجهت آنکه غیر این شهر را شوباحی از غلام
 و مورخین که بر کتب ایشان مطلع شدیم روز و ماه را تعیین نکرده اند و اکثر سال را سی و
 هشتم گفته اند پس کلام این شهر را شوب منشا اعتراض می تواند شد قال فخر کوبی که حساب
 رساله متصل با آنچه از او نقل کردیم گفت و دیگر فرمود که روز نوروز در بیت که حضرت
 رسول امیر المؤمنین را بر او ایمن فرستاد پس از ایشان عهد و بیعت ستاند و در این
 روز حضرت امیر را بر اهل نروان طفر یافت و در التندیه علیه اللعنه را بقتل رسانید انظر
 و التندیه کا وقع فی اکثر المواضع و یدل علیه ما حکي فی وجه تسمیه به قال در این روز طایف
 قائم ال محمد و والی اهل بیت یعنی امام زمان صلوات الله علیه خواهد بود و در این روز خدا تعالی
 او را بر وصال طفر خواهد داد پس رجال را در کوفه برداری و را ببرد پس فرمود که هیچ روزی
 نیست که مادران روز انتظار فرج ال محمد ندایم زیرا که این روز از روزهای ماست و بما
 منسوبست و اهل بیت از نور و اضطراب کرده اند و شما که عربید از اصایع گذاشته اید
 بی بضاعت گوید که پوشید نیست که کلام مقوله که اینقدر میدانم که عجم این روز بظنم
 میکنند و سیارک میدانند و قول حضرت صادق علیه السلام که این روز اهل فرس ضبط کرده اند و
 قول آنحضرت که روز نوروز اول سال فارسی است چنانچه خواهد رسید دلالت بر آن کند که
 این روز غیر نوروزی بوده است که منسوبست بسلطان جلال الدین ملک شاه چه این روز

در بلاد و لغات اعاجم آن زمان و مکان شایع و معروف بنوده است و ایشان ضبط آن کرده
 بوده اند و اول سال ایشان بنوده است بلکه بعد از بدنه های بمقادی بوضع کاشکان ^{سلطان}
 حدوث یافته و بمرد و شهر و دهر و شایع و ذایع شده و آنچه در بیان اعاجم آن زمان
 مشهور و معروف بوده اول سال غریبان بود چنانچه حضرت صادق ^{علیه السلام} در احوال ایشان
 بان خواهد فرمود و اول سال ایشان اول جلوس یزدجرد بن شهریار بود که اول فرورد
 نیمه است در جلالی و آن روز است که آفتاب با ذل عقرب رفته باشد اقول چنان
 سخن دانند در این کلمه و در اکثر مباحث آیه مرقومست بر اطلاع بر اصطلاحات
 متداوله باینجهت نویسن قلم را بذكر اصطلاحات مجملات متحرک ساختیم و از اطباء و تطویل
 محرز نکردیم پس میگوئیم که سال شمسی عبارتست از مدت حرکت مرکز شمس از
 نقطه از نقاط منطقه البروج تا عود به همان نقطه بحرکت خاصه خویش و این مدت
 بحسب رصد ابرخس سیصد و شصت پنج شبانه روز و ربعی است و بحسب باقی اعداد
 از ربع ناقص است و مقدار نقص بحسب رصد بطلمیوس چهار دقیقه و چهل پنج ثانیه
 و بحسب رصد ثمالی سیزده دقیقه و سی ثانیه است و بر صد محقق طوسی قدس سره
 القلوسی یازده دقیقه است و بر صد محیی الدین مغربی دوازده دقیقه است و بر صد
 حاقان شهید ده دقیقه و چهل ثانیه است و باید نیز دانسته شود که در آن زمان ^{جستید}

پا پیش از او چنانچه بعضی گفته اند بنای سال دوم در عهد اسکندر یا بعد از آن چنانچه
 برخی گفته اند بنای سال را بنحوی صد و شصت و یک روز و در فرق بین طائفین است
 که اهل دوم بجهت اجتماع اربع سال چهارم اربع چهار سالی را سیصد و شصت و شش روز
 داکیرند و آن سال را کبیسه خوانند و اهل فرس اربع را در هر صد و بیست سال بحسب
 میداشته و حال صد و بیست را که سیصد و نود و پنج روز بیشتر کبیسه میدانسته اند
 تا زمان یزدجرد شهریار و از زمان او مدتی بربع و کسب یا میگردند بلکه سال را
 شصت و پنج روز میگردانند بلا کسر و در حین وضع تاریخ آنچه از سال گذشته بود ^{سقط}
 کرده بودند و از آنچه گفتیم بر هر زیست عوری ظاهر است که مبداء سال هر یک از این
 فرق در اجزاء بروج و فصول دایر است و تطبیق لازم نیست همچنانکه هر چند از هر یک
 از این تواریخ در جزئی تاریخ متحرک است و متصادق است نیست لیکن از عهد سلطان ^{طال}
 الدین ملک شاه سجوقی جمعی از حکما بعد از التماس او تاریخ بنی وضع کرده اند که در اجزاء ^{فصول}
 و بروج متحرک باشد و اول آن روز را روزی قرار دادند که در نصف النهار آن روز در اول
 حمل باشد بشرط آنکه در نصف النهار سابق در آخر حوت باشد و ابتداء این تاریخ در روز
 دهم رمضان المبارک سنه چهار صد و هفتاد و یک هجری بوده و صادق با هیر دهم
 فروردینماه یزدجردی چنانچه بعد بیاید و در مبداء تاریخ یزدجردی که عبارت از بیست

دوم شهر ربیع الاول باشد سنه یازدهم از هجرت شمس در بیت ششم از جونا
 بوده تقریباً و شکی نیست که شمس در دندان حضرت صادق علیه السلام که مائه ثانیه است
 در اقل فروردینماه قدیم در عقرب بوده و در دندان مؤلف چنانچه بر محاسب ظاهر
 و مع ذلك گفتیم که در اجزاء بروج دائرات پس قول مؤلف که اول فروردینماه قدیم
 در زیت که اقیاب در اقل عقرب رفته باشد اشتباهیست پس واضح و واضح از کسی که
 حاکم با تامل و عقود تعلیم گرفته باشد سر نیزند و اعتراضاتی که باین عبارت لازم
 می آید غماز و تبیین مذکور خواهد شد قال و ظاهر صاحب ساله واحدین فهد علی
 و محمد صالح الحسینی اول سال فارسی عبارت از اول حمل که مبداء سال تاریخ ملکی است
 گرفته اند و این بغایت بعید بل اشتباه شدید است اقول معنی گفته ایشان عنقریب
 گفته شود و قال فقیر گوید که صاحب رساله متصل با آنچه گذشت فرموده پس اینجا
 ذکر کنیم حکایت بنی اسرائیل را که از خدا تعالی سؤال کرد احیای قومی را که پیر
 اندند از دیار خودشان چند هزار بودند از ترس مرگ تمام زند شدند بآنکه خدا
 تعالی قحی کرده بدان پیغمبر که اب بدان مردگان افشانند پس حضرت امام فرمودند
 که اب ریزان در این روز سنت ماضیه است و سبب نراندانند نکرد اسخا
 علم که ایشان ائمه هدایت صلوات الله علیهم و فرموده که در فروردین اول سال

فاریاست پس مقلی گفت که امام علیه السلام اینک انرا املا کرد و من از املائی مختصر
 نوشتم فقیر بی مضاعت گوید که صاحب رساله بعد از نقل حدیث مذکور از شیخ
 احمد بن محمد علی ره که او در کتاب شرح نافع که از اهل مذهب نام کرده آورده که
 نوروز در زیت جلیل القدر و یقین ان در میان روزهای سال بسیار دشوار است
 با آنکه دانستن ان ضروری است جهت آنکه عبادتی بطریق شارع بدان متعلق است
 و اشتغال ان قوف بدانستن ان روز است و از علای یا کسی بیان ان فرموده مگر
 شیخ فاضل ابن ادیس که او گفته آنچه تحقیق کرده اند محصلان اهل حجاز و هیئت
 در کتب روز نوروز در هم ایار روی است و شیخ شهید رحمته گفته که روز نوروز اول
 فرس است یا حلول اقیاب ربیع حمل یازدهم ایار فقیر بی مضاعت گوید که ایار تشدید
 یا چنانچه در قاسوس سطور است حیث قال الا یار بالتشدید شهر من شهر بعد
 حریران ان اسم ماهی از ماههای رومیست و در هم ایماه و تبی با قول جونا است
 چنانچه در هم حریران با قول سرطان و پوسید نیست که کلام شیخ شهید رحمته
 در اینکه اول سال فاریاست که روز نوروز است نزد ایشان چنانچه حدیث مقلی
 ناظر است بدان عزار نوروز سلطان است که در این روز اقیاب با قول حمل نزول
 میکند و در کلام امام علیه السلام تصریح است باینکه روز نوروز اول سال فاریاست

ومع ذلك شيخ ابن فهد كويد که روز نود روز ریز است که اقباب در این روز باطل
اید چنانچه باید باری شیخ مؤید الیه متصل با پنجه از او منقول شد فرموده که ظاهر
که قولیم موافق قول محمد بن ادریس است و اول اشاره است بدینچه مشهور است
نزد فقهای عجم در بلاد ایشان اول سال وقتی را گیرند که اقباب بجای اشغال
حقیر بی یضاً گوید که بل اول اشاره است بدینچه امام در حدیث مع فرمود که
نود روز اول سال فارسیان است اقول عبارة الشيخ الرئيس ابن ادریس هکذا وقال شيخنا
ابو جعفر في مختصر الصباح ويستحب صلو اربع ركعات وشرح كيفيةها يوم النور روز
الفرس ولم يذكر في يوم من الايام ولا عني بشهر من الشهور الرومية ولا العربية والذی
قد خصه بعض محصلي اهل الحنابلة وعلما الصنعة في كتاب له يوم النور
يوم العاشر من ايار وشهر ايار احد وثلاثون يوماً فاذا مضى منه تسعة ايام وثلاثة
ونفوس زاحات واثنا يروز المعتضد يقال النور المعتضدي فانه يوم الحادي عشر
من حزيران وذلك ان اهل السواد والزارعين شكوا اليه الخراج وانه يفتح قبل اخذ
الغلة وحصادها وارتفاعها فيستدعون عليها فيحفر لك بالناس والرعية فامان
لا يفتح ولا يطالب الخراج الا في احد عشر يوماً من شهر حزيران انتهى واین کلام از این
شیخ بزرگوار است و الا است بر آنکه از اینچه ما گفتیم که اجزاء هر یک از تواریخ ناصیه

در باقی دایر است و یقین آن ماحر انار پنج دیگر بمنع است غافل نشد والا کمین
شیخ طوسی فرموده که نود روز و نرس چه روز است از روزها یعنی از ایام هفته و
در هر چه ماه است از ماههای رومی و عربی به معنی است مگر آنکه غرض آن باشد که
تعیین آنرا بحسب تواریخ دیگر در زمان خود یا زمان صدور حدیث نموده و فیه بعد
لا یخفی و کویا بعض محصلین هم از دوران غافل شده چه در ایام مطابق اول نور
دینماه قدیم بوده و در اواخر ایام بحسب ناطق جعفر صادق علیه السلام آنکه ابتدای تاریخ
یازدهم در ایام صادق بوده باشد از هم جزیران رومی و هرگاه برخلاف نوالی اول نور
دینماه بسبب اربع دوران کند در آخر ای تاریخ رومی سی شش روز را در حدیث
چهل شش سال دوران میزند و رحلت آنحضرت در صد و چهل هفت هجری بوده و از
ابتداء در ایام صدور حدیث اول نور دینماه مطابق در ایام بوده و لایم می آید که در
ایار نور روز و نرس باشد و حال آنکه در ایام ابن ادریس هم در ایار نبوده و حال بر آنکه
در ایام حضرت صادق علیه السلام چنین بوده بسیار دور است از عبارت بل احتمال ندارد
ببحث مؤلف بر رئیس اعراف ابن فهد و استشهاده بقول شهید و بعد بیاورد لیکن
نورید شهید هم خالی از غرض نیست چه بمنزله آنست که کسی بگوید اول سال
اول محرم است یا در هم تشرین یا اواخر جوزا مثلاً فتأمل و عبارت ابن فهد در مرد

مذهب در این مقام بعد از نقل کلام شهید حین است و الثالث اشارة الى قول
ابن ادریس والاول اشارة الى ما هو المشهور عند فقهاء العجم وبلادهم فانهم يجعلونه
عند زوال الشمس الجدي وهو قريب ثمانية ايام من كتاب الانوار وهو صاحب
بصيرتي ميدان از آنچه سابق مذکور شد که اول فروردینماه دایر است از ^{تقصید}
سه که تاریخ تصنیف فیه است مطابق بوده با واسطه جدی پس ممکنست که
مراد این فیه در آن باشد که در عصر او نزد فقهاء عجم چنین بوده نه آنکه دایما
و سجوط مذکور ظاهر علی بن ابراهیم بن البراء بن الحر من القرچیه گفتند که اول
سنة فرس شارست بزوال شمس جدی را یعنی بغیر آنکه گفتیم ندانم پس اعتراض بر
مؤلف وارد است که فهم او نگردد ایراد و بحث کرده و خود را صادق که عاصم قولا
صحیحا کرده فتاویل قال و بعضی فضلا متاخرین در رساله خویش آورده که اول ^{سال}
نزد فرس فروردینماه قدیم است و از نزدیکست که اقرب در این روز با اول عقرب ^{فیه}
باشد و مختار صاحب انوار مشهور بیان فقهاء عجم در بلاد ایشان این روز روز
فروردین معتبر نزد اهل شرع است و هذه عبارة مبداء السنة عند الروم اول التمرين
الاول وهو في هذه الاوان يكون في واسطه كونه الشمس في اليزان وعند الفرس اول
فروردینماه القديم وهو في هذه الاوان يكون في اول نزول الشمس في العقرب المشهور ^{بین}

فقهاء العجم في بلادهم ان هذا اليوم هو النوروز المتبع عند اهل الشرع وهو مختار
صاحب الانوار و این قول نزد حقیر بعضا ^{بعضا} اقربا قوال است او که مراد مؤلف از
بعض جناب رحمت و غفراناب عالم ربانی ملا محمد حسن قاسمی است همچنانکه مؤلف
خود در حاشیه سیه گفته یعنی اخذ فیض قدس سره و مراد از عجم این است که نوروز
نزد فرس اول فروردین است و اول فروردین چون در زمان ایشان در عقرب بوده
هم چنانکه بر محاسب ظاهر است و نمروده اول عقربست نه آنکه همیشه و مستدام اول
عقربست چنانکه مؤلف فیه صید و لا قطع نظرا آنکه گفتیم اول فروردینماه دایر است
در اجزای بروج لازم می آید که قول ایشان وهو في هذه الاوان لغرو هذیان باشد ^{بین}
کلام از عجم صحیح است در هدم بنسب آنکه شاهدان برای اوست و غفلت از ^{البحر}
گفتیم بسیار عجیب است و اوجیب از آنچه گفتیم آنست که بنا بر فهم مؤلف لازم می آید که کلام
ابن فهد در حین قال و يجعلونه عند نزول الشمس الجدي وهو قريب ثمانية ايام صاحب کتاب
الانوار ^{کذب} و میں باشد یا سخن اخذ فیض وهو مختار صاحب الانوار قیاس و شین باشد
در این مقام بهمین قدر از کلام اکتفا کردیم قال چه ان عيدا زامیاد قدیمه متداوله میان
عجم است در بلاد ایشان چنانچه از کلام معلی که اینقدر میدانم که عجم تقظیم این روز
میکند و انرا مبارک میدانند و از قول امام بحق ناطق جعفر بن محمد صادق که این روز

از قدیم الایام مکرم و محترم بوده مستفاد میشود پس تنزیل اخبار و آثار وارده در اعمال
روز نوروز بر این قول شاید بعدی ندارد و چه وضع این تاریخ و شیوع این اصطلاح
سابق است برور و این اخبار تواند بود که بروفق آن وارد شده باشد بخلاف تاریخ
ملکی و نوروز سلطانی که مسبق است بچهار صد پنجاه و کسری تقریباً برور و این اخبار
پس برور و این بروفق آن بغایت بعید است بیان این آن است که مبدأ تاریخ ملکی
روجمه دهم رمضان المبارک سال چهار صد هفتاد و یک هجری است و از تداوم الیوم
منقولست که هر که این هفت ایه مشتمله بر شلام را در روز نوروز بر کاغذی بمک
و غفران بنویسد و بکلاب بشوید تا آخر روایت مشهوره چنانچه خواهد رسید
که لا اقل فصل ما بین الروایه و التاریخ بقدریست که مذکور کردید فاقول آنچه
گفته اند که این عید از قدیم بوده و حدیث دال بر آن است صحیح است لیکن اول عمر
نیست و اینکه تاریخ ملکی بعد بوده بی شبهه است و متک بحديث مشک زحمت است
و احتیاج بآن نیست و ترجیه کلام ابن فهد در عاقبت اندیشست قال پس شیخ
الیه متصل بکلام منقول فرموده که این تفسیر نزدیک است با آنچه صاحب کتاب اوقات
و آن اینست که در هفتدهم از کانون الاول روز صوم یهود است در این روز باج
میشود آفتاب صاعدا بجانب شمال و روزها باز میستانند و از شب آفتاب نزول میکند

بیج جدی پیش از آن بدور میزد و گفته اند که بعضی علماء این را سر سال گرفته اند و آن
نوروز است بعد از آن گفته که در نیم شباط روز نوروز است و در آن غنل مستحب است
و چهار رکعت نماز چنانکه نقل ابن خنیس روایت کرده و آن اخبار که گذشت تمام ذکر
کرده و این تفسیر اخیر را اختیار نموده فقیر بی بضاعت گوید که شباط برور و غراب
چنانکه صاحب قافوس آورده نام ماهی از ماههای دوری است و بهم اینها قرینیت ما
دلو و اول حوت و از اینجا معلوم میشود که در نوروز معتبر نزد اهل شرع پنج قولست
سه قول چنانکه اخذ فیض در رساله نفیسه الانام آورده اول سال فارسیان که اول
عقربست دوم حلول آفتاب در برج حمل سیم دهم ایاد که قریب ناوول چون است چنان
اول نزول آفتاب بیج جدی پنجم و شباط اقول عباد الهذب هکذا و امر احد
منصفاً الا حکما اکثر من هذا بلی بایت فی دفاة العلماء اقوالاً مختلفه ها انا و مردها
الاول انه اليوم الثاني عشر من كانون الثاني من كل سنة وهو منقول عن الصنفاني
الثاني انه اليوم العاشر من ايار وهو المعتضدي الثالث انه اليوم التاسع من شباط
قاله السيد ابوالحسن الحارثي صاحب كتابه النوار ذكر رواية المصنف ابن خنیس فانه
ایقاع هذه العباده في هذا اليوم الرابع قال صاحب كتاب الانوافيه ايضا اليوم السابع عشر من
كانون الاول هو صوم اليهود وفيه يرحل الشمس صعوداً الى الشمال و اخذ التهان من الليل

عشر ساعة وهو مقدار ما يأخذ في كل يوم ويترى الشمس بريح الجدي قبله بربيع وبعض
العلماء جعله رأس السنة وهو النير ومن جعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم
من شباط وهو اليوم النير ولا يجب فيه الغسل وصلوة أربع ركعات رواه الحلبي بن خنيس عن
الصادق ع ثم ذكر الخبر واختار التفسير الآخر وجزم به وهذا حكاية كلامه الخامس أنه أول
سنة الفرس وهو مضطرب في بعض السنين يكون السابع من كانون الأول وفي بعضها
الحادي عشر منه وفي بعضها الثاني عشر منه وفي بعضها الثالث عشر منه ويعلم ذلك من علم
النجوم السادس قول بعضهم أنه اليوم السادس من فروردیناه القديم السابع أنه يوم نزول
الشمس بريح الحمل وهذا اقرب إلى قول انتهى وكسبه تأمل کند بلکه بلا تأمل میدانند که
ظاهر عبارت ابن فهد هرگاه ملاحظه شود هفت قولست نه پنج قول و اکثر بحسب
واقع ملاحظه شود بایست سه قول پیش نباشد اول اول فروردیناه قدیم با قطع
نظر از ضول واجل بروج دوم مطابق آن از اجل بروج حین صد و چهل و ششم اول
و شاید اخذ فیض از نادکر بلا ملاحظه نکرده و اعتنا بهیاقی اقوال بلا منشأ و الا سانس نکند
و عبارت ایشان در نظر نیست تا طبق ملاحظه شود و اگر نیک تأمل کنی اکثر این اقوال
بیوجه است مثلاً آنکه گفته اند اسطکانون الاول است ظاهر این ربط مینماید باعتبار آنکه
سنة و نه هرگاه در زمان صاکنما آنرا مطابق شباط بوده پس چگونه تواند بود که قبل

ازان مطابق کانون الاول باشد و الا لکنم بیاید که اول سنه و نه در آخر تاریخ در
بنوعالی دایر باشد و این باطل است و قول رئیس العرفا بن فهد در ذیل قول پنجم هو
مضطرب بسیار غریب است و کاشفان آن است که مثل مؤلف غافل شده باشد و قول او
و يعلم ذلك من علم النجوم دال بر آنست که از علوم ریاضیه اطلاعی نداشته قال و سائفاً
تذکره ماخیزیم که اخذ فیض در ساله مذکور آورده که روز نوزد و نوزد فلان سال
و در دیناه قدیم است که اول عقرب باشد و گفته اینست مختار صاکنما آنرا و مشهور
بیان فقهاء عجم در بلاد ایشان و سید جوم محمد صالح ابن عبد الواسع الحسینی در رساله
خویش آورده که در یقین روز نوزد و فیما بین علماء شیعه خلافت و مشهور بیان ایشان
است که روز نوزد روز نزول آفتاب بربیع حلال است و بعضی گفته اند که اول سال فرس است
و از فرسیت که افتاتر اول میکند در بروج جدی و بعضی گفته اند روز هفتم است از آنکه
اول فان روزیست که افتاتر اول کرده باشد بربیع جدی و روز پیش از آن و این آری
علیه السلام گفته که دهم ایام است و بعضی گفته اند نهم شباط است و قول اول شهر است
بعد از آن گفته و در این دو چیز که مذکور شد معنی حدیث علی بعضی خواهد بود این معنی
هست الی هنا کلامه بعین عبارت فلا تغفل اقول عرض مؤلف آنست که که سید جوم
حالا آنچه اخذ فیض گفته گفته از جهت آنکه اخذ اول فرس مشهور و قوادد و قوادد

اول حمل و دفع مخالف باراده کردن از علما و طایفه مغایر را ممکن است فافهم و غرض دیگر مثل
 آن است که اعتراضاتی که بر اخبار اقل حمل وارد می آید بر سید مردم هم وارد است فانتظار
 یائیک الجواب قال و صارت ساله امینی محمد بن مسعود گفت که شیخ شهید احمد بن محمد
 گفته که اقرب تقاسیر تفسیر ثانیست که شیخ شهید آورده و آن این است که نوز و روز نوز
 اقبال در بیج حمل است و این را مستند بچند دلیل واضح ساخته و دلیل اول آنکه این معروف
 و مشهور است میان مردم و ظاهر تر است از استعمال ایشان و هر خطا شامل مطلق که از
 شارع صادر شود اگر متوجه سازند با آنچه در عرف انرا دانند و شناسند و لیست از آنچه انرا
 و شناسند دلیل این آن است که شارع اوقات صلوات بسیر ظاهر اقبال متعلق گردانیده
 و صوم رمضان برویت هلال و هم چنین ماههای حج و آنها امور ظاهره اند که عالم انرا
 بلکه حیوانات انرا می شناسند فقیری بضاعتی که شهرت این تاریخ و عرف این اصطلاح
 در میان مردم در زمان حال حضرت مستدل و با بعد از ان هلال سلم است و لیکن مفید
 مطلوب نیست بلکه باید این عرف قبل از ورود شرع یا در وقت ورود ان شهر و معروف
 باشد تا احکام شرعی از عبادات و ادعیه بر فوق ان وارد شوند شد چه متابعیت
 عرفی را که بعد از ان بجهاد صد پنجاه و کسری تخمینا حادث و بعد از حدیثی بتدیهای
 نقادی برود مشهور و دهور شایع و ذایع شود بمعنی است و چون تواند بود که شارع

گوید روزی مثلا و روز نوز و سنت است و اهل شرع از زمان و مکان تنگ که مراد وی از
 نوز و رجه روز است لهذا شرع اوقات صلوات را بر ظاهر اقبال و صوم رمضان برویت
 هلال گردانیده اند تا عامه ناس انرا دانند و شناسند اینست مراد معترض چنانکه شیخ
 فهدن ایشان بان کرده میفرماید اگر کسی گوید که نزول اقبال بیج حمل در بلاد عجم ظاهر
 الاستعمال نیست تا بخدی که بعضی از بلاد عجم انرا می شناسند بلکه انکار میکنند و دیگر
 نوز و روز نوز حادث است بعد از اسلام و انرا نوز و روز سلطان خوانند جهت آنکه سلطان
 جلال الدین ملک شاه وضع کرده و آنچه صاحب کتاب انرا آورده اقدم است حتی که نقل
 کرده اند که از زبان نوح تا این زمان هست و جوابی که گفته از اول که عرف چون
 متعدد شود اعتماد بر عرف شرع نباشد پس اگر عرف شرع معلوم نباشد اعتماد بر
 عرف اقرب بلاد و لغات بشرع باشد و در این هنگام گوئیم در لغت عرب و بلاد
 عرب نوز و روز نیست که اقبال در ان بجل رفته باشد و اعتماد بر این جهت آنکه
 اقلیت بشرع فقیری بضاعت گوید که معلوم بودن عرف شرع مسلم نیست چه
 سیدنا الصادق در حدیث معلی بیان فضایل و نوز و روز نمود و در اخر حدیث فرمود
 که روز نوز و اول سال فارسیان است و بظاهر است که نوز و رجه در بلاد و لغات عرب
 زمان مستدل شایع بود یعنی روزیکه اقبال از نوز بجل رفته باشد در زمان در حدیث

مذكور در بيان اهل انزبان و كان عربا و عجماء اصلا متعارف و متداول بنود پس نوزو
در بلاد و لغات عرب انزبان روز ميكي بود غير نوزو در شايخ در زمان مستدل چنانچه
بعد از احاطه بما سبق مخفي نيت **اقول** عبادة المذهب في هذا المقام هكذا السابغ انه يوم
نزل الشمس بروج الحمل وهذا اوتيا لا قوال و عليه اعمل ويؤيد وجوه الاول ان ما عدا
من التفاسير لا يصلح ان يكون هو الاداء اما المعتضدي فلا نه حادث حدث في زمان الخليفة
المعتضد لما شكى اليه اهل السواد الى ان قال وهو عاشر ايار وهو متأخر من زمان ^{الصادق}
والرواية عنهم واما البواقى من التفاسير فلا نه الحفايا لا يعرفها غير الماهر في النجوم و مثل
الحكام الشرعية لا يناط بالامور الخفية جدا الا على احاد العلماء لان الخطايب بها علم السائرين
المكلفين وهي تشمل العالم والجاهل والذكر والبليد الا ترى كيف علق او قال الصلوات
بسر الشمس الظاهر وصوم رمضان بروية الهلاك وكذا الشهر الحج وهي امور ظاهرة لكل
انسان بل لا يخفى على الحيوانا وعلق الزكوة بوجه النصاب وهو ظاهر منضبط لا يتطرق
اليه حيرة و اذا بطل ما عداه من التفاسير تبين ان يكون هو الاداء فان قلت استعماله
في نزل الشمس بروج الحمل غير ظاهر الاستعمال في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه ويكرهون
على معتقده فلم حضت بتجميع العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما
ذكرته حاد و انتهى النيران السلطان والاول اقدم حتى قيل انه قبل زمان نوح والحوار

عن الاول ان العرف اذا تعدد العرف الى العرف الشرعي فان لم يمكن فالى اقرب البلاد و
المكان الى الشرع فيصرف الى لغة العرب بلادها لانها اوتيا الى الشرع وعن الثاني بان
التفسيرين معانقذتان على الاسلام الثاني انه سنا لما ذكره صاحب الاقوي الثالث انه
احتيج الى اخذ من ارباب النجوم الا انه اشهر بين الناس من البواقى والدواعي تتوفى على
معرفة مكان اظهر بين الناس فلا يصعب عليه على الحلف وربما كان اختصاصه بهذا
الشرف دليلا يؤدق بكونه هو الاداء الرابع انه مناسب لما ذكره صاحب الاقوي ان الشمس
خلقت في الشرطين وهما اول الحمل فتناسب ذلك اعظام هذا اليوم الذي عادت فيه الى ^{متبدل}
كونها الخامس انه مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي ابن موسى الطائوس قدس الله روحه
بان خلق الله العالم وخلق الله الدنيا كان في شهر نيات ولا شك ان نيات يدخل والشمس في
الحمل و اذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون في يوم عيد ونوزو
لهذا ورد في الرواية استعمال الطيب فيه باطيب اقليل ليس نظف الثياب والشكر والحمد
والنائب لذلك بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان في ابتداء
النعمة الكبرى وهو الخارج من خير العدم الى خير الوجود ولهذا امرنا بتعظيم يوم البعث
والغدير حيث كان فيها سبيل منصيب النبوة والامامة وكذا المولد انتهى عبادت شيخنا
ذكر كردم تا بعد كد ترجمه مذکور شود بر بصيرت با شي و اينكه مؤلف گفته كه معلوم ^{نبودن} معروف

شیخ سلم نیست الی آخر پس غریب است چه تطبیق اول سال فرس بر جمیع خواص مذکوره
بسیار معتبر است و بر مؤلف لازم بود که متوجه تطبیق شود و بعد بر این عهد اصرار
کند قال کان ثانی جو گفته اند که هر دو تفسیر مقدم اند بر اسلام و نوروز مذکور
اصطلاح جدید و حال آنکه علماء هینت و اهل صنعت در سبب وضع این تاریخ بینه
تاریخ ملک شاهی که شهر بنوروز سلطانی است چنین گفته اند که چون تاریخ بنوروز
این شهر یاد مانده بود و موضع اقبال در اول هر شهر از شهر فرس با آنکه در ابتدا
وضع بود تفاوت یافته بود پس هشت نفر حکما که در عصر سلطان جلال الدین ملک شاهی
ابن الباریان معجوقی بوده اند که از الجمله عمر خیام بود وضع این تاریخ کرده اند و
بداد سنه جلالیه اول فروردینماه جلالت و انوریت که اقبال در نصف النهار
انروز باول حمل رفته باشد بشرط مذکور و این تاریخ حادث است و در اوایل اسلام هم
نبوده است چنانچه آنکه مقدم باشد بر اسلام بلکه بعد از چهار صد هفتاد و یک
وضع جلالیه حادث شده و لهذا شهر و سنوات این تاریخ را مقید بجلالیه و ملک
کنند و اثبات تداول این تاریخ در عهد سیدنا امیر المومنین^{علیه السلام} و در خط العتبات
چه جای اثبات تقدم آن بر دوره اسلام بخلاف نوروز فارسیان و تاریخ ایشان
که اول جلوس بریند و این شهر یاد بوده است که اول فروردینماه قدیم باشد و انروز

که اقبال در انروز باول عقرب رفته باشد چه این تاریخ قدیم و شهر و سنوات این مقید
بقدری میشود و مراد سیدنا الصادق^{علیه السلام} که فرمود روز نوروز اول سال فارسیان است این
روز است نه اول حمل و الله اعلم اقول در حدوث تاریخ ملکی کلاهی نیست و چگونه میتوان
که این تاریخ بعنوان باین عنوان یعنی ملکی یا جلای قبل از سلطان بوده و هل هذا الا
هدیان لا یصد عن الانسان فکیف اقامه البرهان لیکن ما صدق قبل از اسلام
بوده هرگاه دلیل بکشاند باین مانع ندارد و معلوم است که عرض شیخ عارف ثانی
نه اول و در این هنگام طعن بر مؤلف است که ایراد باید بعد از فهم مراد باشد
و چون روح کثیر الفتح شیخ متذکر شد از جناب مؤلف از ایشان هم چنین است
سر زده که از اشتباه اشتباه قبح است چه جای ایشان که گفته اند انروز نیست که
اقبال در انروز باول عقرب رفته باشد چه سابق بر این دانستی که این کلا
از قانون حساب بیرون است و مع ذلک واردی آید که جناب مؤلف چند معیار
قبول نموده یا طرح کرده شق ثانی باطل و الا لازم می آید که جناب ایشان متذکر
درین باشد چه مستندی دیگر احدی از علماء نقل نکرده و مؤلف استناد بمتذکر
دیگر نکرده پس شق اول محکم و در اینوقت برای ایشان لازم می آید که سیدنا الصادق^{علیه السلام}
فرموده باشند که عقرب روز نیست که در این روز شمس طلوع کرد و پادشاهی^{حقیقه}

در این روز وزید و نباتات در آن روز جنبید و جناب مصطفوی و جناب رضوی
 در آن روز بر گزید و این کی تواند شد که شمس در عقرب باشد و در بدو خلق یا آنچه
 سابق بر این گذشت از جناب سلطان خراسان و کلام سخیف بخوبی می کنند که
 بادهای جرّیه در فصل خریف بوزد و با وجود آنکه بادهای خریفه غالب است
 منشاء نقصان نباتات است و این معنی از جمله بدیهیات است و در عقرب در گذشت
 ربع تیما اسلامیته نباتات روی پس شیخ حجت گذاشته خود را مستعد ^{ساخته} رک
 پس بجه میفرماید که اول دیدن نباتات روضه حمل زمین است و بحساب ^{سابق}
 دانستی که در ذی الحجه که جناب ولایت آیتاب منصوب گردیدند شمس در عقرب ^{بنوده}
 و اگر باور نداری حساب کن چنانچه من حساب کردم قال لیل دیگر بر آنکه روز
 نوروز مسطور است است که هم حساب انوار ذکر کرده که اقبال مخلوق شد آن
 در شطرنج که اول حمل است پس اعظام این روز که اقبال در آن رجوع بمیدان
 شده باشد مناسب باشد و دیگر این مناسب است با آنچه سید رضی الدین علی
 ابن موسی ابن طاووس ذکر کرده که ابتدای عالم و خلق دنیا در ماه نیسان بوده
 و تردد در آن نیست که دخول نیسان در اوقات دخول شمس است بحمل و چون آید
 در این روز باشد مناسب است که روز عید و سرور باشد و جهت این را اخبار اند

که احسن طیب با خود دارند و هم چنین پوشیدن انظف ثياب و شکر و دعا
 و غسل و صوم مستحب است چون در آن ابتداء نعمت کبری است که اخراج از عدل
 بوجود است و از جهت این ما ماور شدیم بتعظیم یوم البعث و یوم القدر در این
 روز ابتداء منصب نبوت و امامت بوده فقیر بیضاعت گوید بر تقدیر تسلیم
 که تعظیم این روز بجهت آنکه مرقوم شده مناسب باشد این معنی دلالت بر آن ^{ندارد}
 که این روز نوروز و روز معتبر نزد اهل شرع باشد چه روزهای بسیار بجهت ^{جهت}
 و اعتبار لازم التعظیم و واجب التکرم است چون جمعه و عرفه و اخی و عید فطر
 و عرفه و اقیه و جمعه و عاشورا پس بایستی که تمام اینها روز نوروز شرعی باشد
 و لایقول به احد و بریز برك صاحب هوش مستور نیست که بهمین قدر از کلام
 النظم نماید فی المقام اساس دلیل بر هم و بنسوان قال و قیل درهم و شش اعتراف
 محکم و سلسله گفتگو بدغم و نقص ثما سفرین الکلام واضح میگردد و بر نیقیاس باید
 کرد نیمه کلام او را چه بر تقدیری که ابتدای عالم در مثل این روز باشد بهمین
 جهت مناسب باشد که این روز دار و عید و سرور گیرند لازم نیست که این ^{عید}
 عید نوروز معتبر نزد اهل شرع باشد و هل الکلام الالفیه با آنکه بعد ما برین ^{خول}
 الشمس در اول حمل و بنین نیسان ماه روی بعد از شرقی است چه اوایل حمل موافق ^{است}

با واسطه از ماه رومی چنانچه اوایل نور مطابق است با واسطه نیمه ماه رومی
 چنانچه بعضی فضلاء متأخرین در شرح خویش بر فقه بصیر بان فرموده اند و
 بنام علیه السلام که ابتداء عالم در این روز باشد اقول عبارت شیخ این فهد در
 بتفصیل دانستی و تقدیم و تاخیر و اسهال است و بهره از شعری ظاهر که عرض
 رئیس العرفان فهد این است که مناسب ذکر کند بر اینکه مراد معصوم از اول
 سال فرس اول است نه اول جدی و خلاصه آنچه در این مناسبت ذکر کرده است که
 ظاهر است که ابر عظیم و تکریم این روز با حل مناسبت است نه با جدی و در این وقت
 بر او ایراد کردن که روزهای بسیار لازم العظیم است پس بایست نور روز شرعی
 باشد کلا بیت مبنی بر عقل یا قل یا در مقابل صدورش قبیح از کامل بلکه از
 عاقل و چه شبهه است ملام هازل که گفت در جواب آنکه چرا بیایم من امدت چرا
 پای زنت از کفش هاریت و عاقل بلی اگر شیخ میفرمود از قبل خود قطع نظر از
 حق یا مؤلف میبود و لیس فلیس و اگر کسی خواسته باشد ایاد نقض رئیس العرفان
 کند چنین بگوید بودن شمس در اول خلقت در شرطین هرگاه منشاء این باشد که هرگاه
 شمس در شرطین داخل شود تعظیم باید کرد پس بیاید که چون شرطین متحرک است اجزاء
 بروج هر وقت که شمس با آنها برسد نور روز باشد چه اول حمل باشد و چه اول نور روز

و در زمان جناب پیغمبر در واسطه حمل بوده و جواب بان آنست که عرض شیخ
 ممکن است که این باشد که از شرطین موضع شرطین است از حمل که اوایل آن باشد
 نه اصل شرطین تا نقض وارد اید لیکن کلام صا آنرا منظور فیه است چه حد حنا
 سلطان اسان صبح است در اینکه شمس در بعد و فطرت در شرف بوده و چون عرض
 شیخ در حمل بر این که م که از بعضی مناسبات مطلب بطلال جدی است نه اثبات اقل
 حل این اعتراض محل مقصد نیست و اینکه مؤلف گفته بعد از این دخول شمس در اول
 حمل و بین نیمه ماه وین بعد المشرقین است الی آخر چنین است لیکن اگر میفرمود
 که اول نیمه ماه رومی مطابق است با بیت چهارم در چه حمل در این اوایل
 سال و میان در اجزاء بروج و ایراست نه در زمان شیخ مطابق بوده و نه در زمان
 جنابیدنا الصادق و نه در زمان حضرت رسول و نه تطابق لازم است چنانچه
 در هر سی سال یکروز تفاوت میکند بهتر بود مگر آنکه گوئیم مراد شیخ آن است که
 در این تردد نیست که در بعد و خلق دخول شمس در حمل مطابقست با دخول نیمه ماه
 یعنی اگر کسی حکم میکند که در بعد و خلق نیمه ماه رومی مطابق
 با اول حمل بوده بر فرض اعتبار تاریخ رومی در زمان ناظمی و الا ظاهرات که تاریخ
 رومی متحدث است و مطابق در زمان معین نیست و این طایفه شاید

کرده باشد و جزای باور سیده باشد والعهد علیه ولا اعراض عن التخی فی بناء
 کلامه علیه قال دلیل دیگر آنکه آنچه از امام منقولست که روز نوزدهم بعینه
 روز غدیر خم است در سال دهم هجرت بوده و حسا کرده اند موافق نزول آفتاب^{بآول}
 حمل بوده در نوزدهم دی حجه بحسب تقویم و هذا را در یک شب سیام ندیده
 بودند در روز هجدهم ذی الحجه بوده بحسب روایت فقیر بی بضاعت گوید که
 چو سابقا دانسته شد که بین الحدیثین تناقض است و مناقض در کلام بعضی
 روایت دانسته شد که استدلال بهما قبل دفع التناقض بینهما غیر صحیح است
 بلکه بر مستدل لازمست که اول دفع تناقض نماید تا استدلال او صحیح و کلام او
 مقبول شود چه مشهور است که ثبت العرش ثم انقش وانی له هذا و مع قطع
 النظر عن ذلك کوئیم که مسلم است که روز غدیر در سال دهم از هجرت بوده چنانکه
 صحیح معاویه ابن عمار از امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیه السلام بران ناظر است
 لیکن معلوم نیست اهل این حسا اول سال هجرت را از هشتم ربیع الاول اعتبار کرده اند
 یا اول رمضان المبارک بلکه ظاهر اینست که از اول محرم اعتبار کرده اند و این
 غلط است چنانکه دانسته خواهد شد و بنا بر این موافق بودن روز غدیر با برآول
 آفتاب با قبل حمل دلیل بر این نتواند بود که روز نوزدهم روزیست که آفتاب با قبل حمل

دفعه باشد نوید آنچه گفته شد اینست که از او بیان حدیث غدیر خم که در
 غدیر حاضر و ناظر بودند منقولست که از روز بغایت کرم و با حرارت بوده
 و معلومست که در نزول آفتاب با قبل حمل با وصف سابقه دست بر و پروا العجز را که
 هو در حجه و باین الحریین در فضل نوزدهم سلطان در غایت اعتدال باشد بقا
 کرم نخواهد بود چنانکه از خطار غدیر خم مرویست و هذه عباراتهم اقبل بنی ائمه
 من مکه فی حجه الوداع حتی نزل بغدیر خم المحجفه باین مکه والمدینه ثم نادى الصلوة
 جامعة فخر جنبا الی رسول الله فی یوم شدید الحر و کان منا من یضع دنامه علی^{رأسه}
 وبعضه تحت قدمیه من شد الحر حتی انتهی الی رسول الله الحدیث و این حدیث
 در طریق علمه مذکور است و شیخ مفید و شیخ طبرسی بسندهای معتبر روایت کرده اند
 که چون حضرت بغدیر خم رسید فرمود که دین دخت خاری چند دار فستند و امرها
 منادی را که ندا در دهد در میان مردم که همه نودا و جمع شوند پس جمع شدند و آن
 روز بسیار گرمی بود و اکثر ایشان از شدت گرما و داهای خود را بر پای خود پیچیده
 بودند تا آخر حدیث و بیاید دانست که ماه مبارک رمضان اول سال شریعت چنانکه
 محرم الحرام اول سال اصطلاحی شاهد اول احادیث خداست که در کافیه تقدیر
 سطوات از انجمله شیخ در تعلیل بسند صحیح از حضرت صلوات الله علیه روایت

کرده که اول سال ماه مبارک رمضان است و ظاهراً است که اولیت مجموع اینها ^{نسبت}
 بماههای دیگر است و در حقیقت اول سال روز اول اینهاست چنانکه اخذ مردم از
 زاد العاد استان باین فرموده از کلمی و شیخ طوسی و دیگران بسند صحیح روایت ^{کرده اند}
 که حضرت امام موسی کاظم فرموده که در ماه مبارک رمضان در اول سال یعنی روز
 اول ماه چنانچه علمای فقهیه اند ایند عا بنحوان بعد از آن دعا و نواید آن نقل کرده اند
 ثانی پس علمای هیئت و اهل انضعت اتفاق دارند بر اینکه عمر بن خطاب ^{نخستین} و اول
 سال قرار داده و تصریح کرده اند که سبب وضع این تاریخ آن بود که تنگی پیش
 آورده بودند مؤجل یثعبان عمر گفت را شدعبان اینده است یا آنچه در اینم ^{جهت}
 دفع التباس تاریخ مشغول شدند و گویند که ابو موسی اشعری کتابت بعرفیست که
 از جانب شما بمانده اند مؤجل یثعبان و معلوم نیست که شعبان گذشته است یا
 شعبان اینده پس عمر اعیان صحابه راجع کرده بایشان شور نموده دفع فساد التباس ^{نمودند}
 و در آنوقت ملک اهواز که او را اسیر کرده پیش عمر برده بودند و بشف ^{مشرف} اسلام
 شده بود و در مجلس حاضر بود گفت عجم را حسابی است که از ماه ورود گویند و از
 نسبت کنند باز آنکه برایشان غالب شده از احاسره و بیان کیفیت استعمال آن
 کرده پس لفظ ماه و روز را تعریب کردند بموضع و تاریخ را بمصدیت آن گرفتند

بعد از آن عمر گفت که تاریخی بجهت ضبط اوقات میباید بعضی از مسلمانان ^{بصحا}
 که حاضر بودند گفتند که ما را حسابیست که مسند با سکندرمیسانیم ^{صحاً}
 انرا رضی نداشتند و اتفاق کرده هجرت را مبدأ ساختند چه ظهور و ^{اسلام} ولت
 مقارن آن بود و هجرت آنحضرت روز سه شنبه هشتم ربیع الاول واقع شد اول
 محرمان سال روز پنجشنبه بود بقول اهل حدیث و بحسب رویت هلال و زججه بود
 و اتفاق ایشان بر این آمد سال هفتدهم هجرت بود حفر کوید که از قرار تقریر
 مذکور ^{در} هن دلیل مذکور در غایت ظن است فافهم اقول تناقض ^{رفع} تناقض و رفع تناقض
 بتفصیل دانستی و احتیاج بکفر نیست و بر مؤلف وارد میاید که حکم بآنکه اول ^{نوروز}
 اول عقربست بین موقوفست بر رفع تناقض پس بر او وارد میاید همین ایراد که بر
 شیخ وارد ^{خاسته} می کرد و کاست و اعتراض بعد از تسلیم او بین ساقط است چه مراد شیخ
 در اینست که جناب سیدنا الصادق فرمودند که روز غدیر روز نوروز بوده و
 روز نوروز یا اول حمل است که مطابق باشد با اول فروردین ماه قدیم یا اول
 فروردین قدیم است مطلقاً یا اول حمل است مطلقاً یا اول عقربست چنانکه ضمیمه
 یا اول جدی است یا غیر مذکور است از احتمالات سابقه و احتمال اول ظاهر ^{است} البطلا
 چه تطابق در هزار پانصد سال تقریباً یکدفعه اتفاق می افتد و بدیهیست

که مراد از نور و زور نیست که هر سال مجدّد شود و احتمال دهم هم بحسب حسنا
باطل است مثل باقی احتمالات غیر اقل حل چه هرگاه جمع کنیم ایام را از اقل و زور درین
قدیم که مضبوطست در تقادیم تا هجدهم ذیحجه سال هجرت و برسیصد شخصت
پنج قسمت کردیم و بصدور تفاوت کردیم و اول و زور درین قدیم بعد از هجده
ذی حجه بوده و قریب بصدور و باقی احتمالات را بر این قیاس کن و اول حل هم اگر چه
یکروز با هجدهم ذیحجه تفاوت میکند لیکن چنانکه دانستی کسر را صدین بار طار
جسمانی مختلف یافته اند پس با صدین بار صادر روحانی که قاب قوسین اوادی منزل
ایشان است حکم بتفاوت کسر را بر این نحو فرموده باشد البته باید لازم الاتباع شهر خلاصه
ایراد مؤلف این است هر چند عبادت و فائز کند که مطابق اول حل با هجدهم ذیحجه سال
هجرت معلوم نیست باعتبار آنکه محاسب مطابق سالها را از محرم قرار داده و بیاید از
رمضان المبارک قرار بدهد یا هشتم ربیع الاول و هرگاه چنین قرار میداد مطابق نبود
و تو میدانی که این قولیست بمحض تخمین و از اینکه رمضان المبارک اول سال شرعی
باشد چه دخل دارد بحساب ما و روزها را حسنا میکنیم و چنین میبایم و این عبارت که
فرموده بنا بر این موافق بودن روز غدیر یا نزول قناب با اول حل دلیل بر اینست
بود غلط است باینست چنین باشد که موافق بودن مذکور معلوم نیست تا ایراد شود

معنی داشته باشد و مؤیدی که نقل کرده بسیار ضعیف است چه هر کس مطلع باشد
بهاوای عربستان میداند که در آن بیابان بی پایان در حینی که بتر اعظم در میان
آسمان و نوا فکن باشد زمین در آن زمان حوت را بلکه جدی و حمل را تا به بر این احتیاج
باشغال آن نیست پس چگونه میگوید که هواد رخایت اعتدالست و این غلط است
باطن رئیس الفارسی زده از مؤلف و التماسحت فهم ایشان از چنین غلطی مبراست
قال دلیل دیگر آنکه امام فرموده که آب ریزان در این روز سنت بوده ظاهر است
که این سنت عام و قتی خواهد بود که طبع و از آن نفرت نباشد و از آن ابا نکند و در وقتیکه
اقتاب بجدی میرود در غایت برودت است ^{شامل} فقیر بی بضاعت گوید بر علیه ما و علی
مع شئی زاید چه مراد از سنت آب ریزان در این روز است احتیاج غسل است در روز نوروز
خواه باب کرم نه مراد آن است که در این روز سنت است آب سرد بخور و خنجر یا بیکدیگر
باشند تا از اینجا فهمیده شود که پس باید این در فصل مرتب باعتبار باشد تا طبع
و از آن نفرت نباشد و این وقتی است که اقتاب با اول حل رفته باشد چه در وقتیکه
بجدی میرود و هوا بغایت بارداست و آب ریزان در آنوقت موجب نفرت طبع است
چنانکه مستدل زید الحی فهمیده است و بر تقدیر تسلیم سابقا دانسته شد که در وقت
آب ریزان فارسیان اول و زور در نیمه قدیمست و از روزیست که اقتاب با اول برج عقرب

رفته باشد زینج جدی و در این وقت آب ریزان در اکثر بقاع و بلدان مرغوب و مستحسن
 طباع است چنانچه مخفی نیست و بعد التیاء الی پوشیدن نیست که این دلیل بر تقدیری که
 تمام شود دالت کند بر صحت مذهب شیخ فاضل محمد بن ادیس چه از آن بعضی محصلین
 اهل حسنا و اهل حیث و ارباب صنعت نقل فرموده که او در کتاب خویش آورده که نوزده
 شریعی معتبر نزد اهل شرع دهم ایاد ماه رومیست و دانسته شد که این ماه بلفه شهریه
 عبارت از اوایل جزا است و هو در این اوان در اکثر اصقاع و بلدان بغایت گرم و آب
 ریزان در آن مطلوب پس مقتضای دلیل سابق الذکر بایست که روز نوزدهم ایاد
 روی باشد نه اول حمل چه هو در این وقت نسبت با اول جزا هنوز در اکثر بلاد باردی
 و از آب ریزان نفرت و انقباض حاصل بعثت آنکه هنوز اندر دستبرد العجز باقی و تنگ
 از قبول بیزان یا غی و طاعی است چنانکه ظاهر است اقول ظاهر است بر نصف خیز که
 صبح لما در قول سیدنا الصادق فصار صبا لما فی یوم التیروز سنه ماضیه بر غل
 با وجود جنای ایشان علیه صلوات التمام در مقام بیان مصطلح اهل فرس بودن و آب
 پاشان در اصطلاح ایشان مشهور است و سنه ماضیه اب پاشان است نه غل چه
 بخوبی معلوم در میان عجم در یوم نوزدهم بوده هر چند مستبعد نیست که غل مستحب
 باشد باین سبب و یوید ما ذکرنا عدوله عن الغسل بالصّب بسیار بعید است و چون غرض

شیخ را ابطال جدی است نه اثبات او اهل پس بر او ایراد کردن که اول عقب ممکن است
 ایراد است بآورد و هم چنین احتمال اول جزا و مع ذلک دانستی که نه اول عقبی و اول
 قدیمست و نه دهم ایاد و عجب است که مؤلف گفته که اول عقب اب ریزان بغایت مستحسن و اول
 حمل منفی با وجود آنکه شاهد در اکثر بلاد بعکس است و اگر عکس هم نباشد الا اول مثل هم
 و چون شیخ در بیان مناسبت است نه برهان بر او ایراد نمیتوان کرد که این امور مستند
 حکم شرعی نمیتواند شد لیکن بر شیخ وارد می آید که اب پاشان در قوم در تقویم مطابق
 با اول حمل نیست و جزا آنکه مقصود ابطال اول جدی است نه اثبات او اهل ممکن است قال
 دیگر آنکه آنچه امام آورده که در این روز گیاه زمین مخلوق شده ظاهر است که آن در حمل
 نه در جدی این است آنچه شیخ احمد بن محمد ذکر کرده فیر فی بضاعت کوبید که بر ظاهر
 که نباتات و گیاهها زمین در خصوص روز نوزدهم سلطانی مخلوق نمیشود بلکه علی التدریج
 انا فانما و ساعه فساعه و یوم فایو باد تابی مدت فصل بهار و گذشت در پانز و غیر نهان
 الارضه و الفصول مخلوق میشود چنانچه مشهور است پس مراد که نباتات آن زمین در
 این روز روئیده اند که در روایات بسیار وارد شده که آسمان و زمین بدو فطر توق
 بوده اند از آسمان باران میبارید و نه از زمین نبات میروئید پس توق که خدای تعالی
 آسمان را بارید و زمین را بروئید نبات بعد از آن فرمودند این است مراد از توق

وفاق مذکور در این کیه اولی بر الذین کفر و ان السموات والارض کانتا رقیقاً ففتقناهما
 ووقع این امر در روز قیامت و شرعی ضرورت نیست که مطابق باشد با نور و سلطان
 که اول نزول اقنابست بحمل چنانچه پوشیده نیست اقول این کلام از مؤلف علام ^{غریب} بسیار
 در مقام چه هرگاه نباتات در یکروز نیز بدو در جمیع بهار میروید چه غرض معصوم ^{بینداید}
 که نباتات در این روز میروید و آنچه در فتنه مذکور است نیست که یکروز میروید پس
 چگونه این معنی میتواند شد و اگر حل شود براینکه در بدو طریقت جمیع نباتات یکروز میروید ^{دلیل}
 دیگر خواهد بود بر نفی اول جدی چنانکه مدعی شیخ است و در شیخ ضعیف در این جهت ^{نهی}
 که شمس در بدو طریقت در جدی بنوده و مع قطع النظر عن ذلك شکی نیست که معظم ^{نباتات}
 در اکثر بلاد اسلامی در جدی نیست و همین قدر کافیست از برای شیخ یا میگوید مظهر
 که ظهور اکثر نباتات در اول حمل است نه اول جدی و عدم ظهور اکثر در اول جدی در اکثر
 بلاد مجزوم به و در اول حمل مجزوم به و اینقدر کفایت میکند مقصود شیخ را و اگر کسی
 خواسته باشد بر شیخ اعتراض کند که در اول جدی ممکن است که نباتات و ریشة در زمین
 نمونند و عدم آن مجزوم به نیست لیکن حق آن است که این معنی از عبارت دور است
 چنانچه ظاهراًست قال مع قطع النظر عن ذلك گوئیم که نباتات و گیاهها در بعض
 بقیع و اصفاع شمالیه در فصل زمستان بجهت بعد اقناب از سمت الراس و شدت

سرها ضایع بر طرف میشود و در فصل بهار میروید از زمین کذلك در بعض بلدان و کما
 جنوبیه در فصل تابستان بجهت و تب اقناب به سمت الراس شدت حرارت و گرمی
 که ابی رزد و لاغر و ضعیف و بر طرف میشود و در فصل پاییز و زمستان این بلدان ^{بجهت}
 دوی اقناب از سمت الراس ایشان از زمین بروید چه اعتدال ربیعی و خریفی متشأ
 و متشکل اند بلکه اکثر کرمیرا خصوصاً حوالی و حواشی صفا و جسته و سودان و توابع
 و لواحق مکه و مدینه و امثال این بلدان حال بدینوال است اقول مدعی است که در
 بعض بلاد جنوبیه در فصل پاییز و زمستان ممکن است در یزدن نباتات و این حکم ^{النبه}
 و احتیاج با استدلال نیست لیکن اینکه گفته در بلدان جنوبیه و ربا قناب به سمت ^{لرأس}
 متحقق است که نفهم این است که در بلدان شمالیه نیست من حیث التخصیص ^{والفصل}
 حرفیت بمعنی و حمل کلام امام ۴ بر غیر از بلاد اسلامی کردن بلکه بر غیر سکونت آن
 قبیل است که کسی را که بگوید در روز شمس تحت الارض است براینکه نسبت ^{بشخصی}
 که مقاطر قایل است شمس تحت الارض است فان الزمان و المكان ینقضان من ثبوتی
 واحد و هلهذا لاهذیان قال فان اینفرا ذهبوب ریاحی که جبار دختان و پرو ^{دش}
 انها بانها است در این روز یعنی در اول عقرب و مابعد آن در این ممالک و ممالک بعد
 ندرج بلکه موسم رسیدن اکثر ثمرات چون خربا و انکور و سیب به و ماستابه ذلک در این

فضل است پس اشحات درختان و سوه های باغ و بستان در این اوان بظهور میرسد
بلکه منقول است که در بعضی کسرها چون بهمان و اشال ان ظهور کل و گیاه و خرمی و
اکثر نباتات در وقت که اقنا بجوای جدی رسد پس وزیدن بادهای مذکور در اشال
این گونه در مثل این فصل بعدی بخاطر داشت و بلجمه از سه اوقات وزیدن باد
کذاییه بحسب کمرش قناب در بروج اثنا عشریه نسبت ببلاد شمالیه و جنوبیه
مختلف است چه در ربع بقعه شمالیه خریف بقعه جنوبیه است و بالعکس بر
درازی و کوتاهی شهرها و درختها بلکه قیاس و قرینه اقتضای آن میکند که در تمامی
بحسب کمرش لیل و نهار بقعه از بقاع زمین بهار و زوایه از زوایای عالم لاله زاد
و بادهای بهاری در گذار باشد بلکه در بعضی ماکن چنین اتفاق می افتد که در مکانی که
بسیار قریب بیکدیگر اند در یکی بادهای که حیوة درختان بان بادهای است و وزیدن
و نباتات از زمین روئیدن و در یکی برف و تکرک باریدن و هوای غایت سخت و
سرد است چنانکه اهل سیاحت خبر از آن میدهند و الله یولم و اینچنین کفنه غلظ ظاهر
حال اینچه صاحب رساله متصل بجلال شیخ احمد بن محمد افاده فرموده و این است و
این حقیر گوید که از جمله شواهد بر آنکه روز بروز و روز و نیکو است است که امام
فرموده که هبوب ریاخ لواقع در این روز بوده و مقرر است که در اول جدی هبوب

ریاخ نیست و بر همه عقلا واضح است از این دلیل که روز بروز کد است انتی
فقیر بی بضاعت گوید که العاقل یکفیه الاشارة و در میان اجلا فاین مثالی است
مشهور که عقلا میفهمند فافهم اقول بر تو و هر خیر بصیر هویدا است که روز
نباتات و گیاهها و درختان بادهای و حریف و مؤلف غلط کرده چنانکه بی بی
و اینکه کفنه رسیدت اکثر میوهها چون انکود و خربالای اخضر حریف است پس غریب تر
از حرفهای سابقه بلکه و تیب سخن نامین و غفله چه گفتن را دان قول امام علیه
خلقت فیہ ازهم الارض که منجه اش اینست که خلق شده در آن روز از زمین که
عبادت از روئیدن گیاهها و خرمی سبز باشد آن است که مثل خربالای و انکود و سیب
و به و کلابی چیدک میشود از عارف بلغت عرب سر نیزند باعتبار آنکه در این
زمان زمین شتاب را گذارند و در فضل خریف قریب بخرافت رسیده سبزی
بزمی متبدل گردید و مردم بزبان حال قایل این مقال است که لیت الشیخ
ان یعود پس چگونه میتوان گفت اول عقیب وقت حسن زمین است و اینکه
کفنه در قطری از اقطار در اول عقیب بها و است نظیرا از ادانتی اعاده حق
تکرار است و اینکه کفنه عقلا میفهمند صاحب رساله نیز قایل باین مقال است
تکمله معطی این خیر و لای بی عبد الله الصادق اختلف فیہ است شیخ ابن

الغضائري تصنیف او نموده میفرماید که والغلاة یضفون الیه کثیرا ولا یری
 الاعتماد علی شی من حدیثه وکذا لکن الشیخ الفاضل البخاری ضعه وقال انه کوفي
 لا یعول علیه فیر فی بضاعت کوبد که تناقض بین الحدیثین چنانکه گذارش یافت
 نیز یاد از ضعف او میدهد چنانچه بر بصیر خیر پوشیده نیست ولیکن مولانا
 عنایت الله در بعض حواشی خویش بر مجمع الرجال بعد از نقل اخبار صحیح و ثقه
 و حسن معتبره وارده در مدح مقالی فرموده اند که این اخبار دالت بر آن دم
 که حدیث معلی معتبر و لا اقل در تحت حسان است و کذا لکن بلا سیر لا یجوز سیر
 بعد از نقل فرموده اند که بالجمله آنچه برای من ظاهر میشود این است که معلی
 از اهل بهشت باشد چنانچه سید احمد ابن طائس فرموده اند فقیر فی بضاعت
 کوبد که استفاده بهشتی بودن شخصی در متون اخبار دالت بر صحت حدیث
 وی و بنا قاف باضعفان ندیده چه یحتمل در او آخر عمر تا بی یا از او آری زده
 باشد که موجب دخول جنت شده باشد و بالجمله حج تقدست بر تقدیل و
 در صورتیکه خارج جماعت از فضلا مشهورین باشد مانند علامه خلیل و شیخ
 ابن العطار ی فاضل البخاری و من یجری بحجهم اولئک البانی بخیرین علیهم اقول
 تصنیف ابن العطار ی را در اکثر جایها علماء رجال ضعیف می شمارند از جمله

این موضع است و کما یأشیخ بخاشی اعتمادا علیه تضعیف او کرده و شیخ طوسی فرموده
 انه کان من اقوام ابی عبد الله عم وکان محمودا عنده و مضی علی نهجها و ابن طائس
 فرموده اند من اشهر و کلامه الصادق و لاجلهم و انه قیل بسببک و انه کان سبجی الاموال
 الیه و در تهذیب در حدیث حسن نقل کرده که حضرت قضا دین مقدر را کردند بعد از
 آنکه فرمودند بر او چیزی نیست فرمودند فاتی اریدان یبرد علیه جلد و ان
 بارج او در برضه چش حسن نقل کرده که حضرت فرمودند اف الذی اتما الدنیا و ار
 بلاسلط الله فیها عدو علی و لیه و غرض او عدد و او دین علیست و غرض او و لی معلی
 و اسناد غلاة منشأ اضعف نمیشود بلا محمد تقی مجلسی فرموده که او از اصحاب
 اسرار بوده چون غلاة اسناد ندهی خود ها شانرا بمقلی و مثل و از اجله میدادند
 علماء رجال از جهت ابطال ندهی ایشان تضعیف میکردند و تضعیف مؤلف اضعف
 تضعیف است چنانکه دانستی و اینکه گفته حج مقدم است چنین است لکن هرگاه
 منشأ حج معلوم باشد که مؤثر نیست و خارج حج پیجا بسیار کند چنین نیست
 و اینکه علامه علی را از جرحین قرار داده اول تفصیل غریب است و منع ذلک علامه
 در خلاصه بعد از نقل قول بخاشی و ابن عطار ی نقل قول شیخ طوسی را کرده و گفته
 هذا یقتضی وضعه بالعدالة و مطلق حج کرده و جمعی از علماء متأخرین نیز مقلد

و تعدیل کرده اند قال آتمه مهمه چون نمید شد که این مسئله خلافست و دلایل
 هیچیک افاده یقین بل ظن بخصوص دوی نمیکند پس احوط است که اعمال روز ^{نوروز}
 در این دو روز نزول آفتاب با اول حمل و اول عقرب باشد کرده شود چه از احتیاط ^{سایر}
 مذاهب لیل قضای هم بنظر برسد ولیکن قول شهید علیه الرحمه که نوروز اول سال
 فرست است یا حلول آفتاب در برج حمل یا در ماه اید که او در یقین نوروز در ذات
 میان این سه روز پس اگر اعمال نوروز در هم ایاد ماه دوی هم کرده شود بهتر
 خواهد بود با آنکه ظاهر شیخ فاضل محمد ابن ادریس و مالک بر آن دارد که حضور ^{این}
 روز نزد او نوروز است پس اوقات این روز نیز از لوازم است هر چند اخبار و ادعیه
 در اعمال نوروز از صوم و صلوة غیر معلوم الصحة است لیکن اخبار من مع شیخ ^{الثواب}
 علی شیخ فضله کان له اجر و ان لم یکن علی ما بلغه بعضی صحیح التدریج حسن السند است
 پس کردن این اعمال در این روز خالی از اجر نخواهد بود و لهذا بعضی گفته اند که چون ^{این}
 باب اشتباه است اگر چنانچه در تحقیق حمل که توافق مشهور در این اوان است این نماز ^{روز نوروز}
 بقصد قربت بجا آورند که اگر واقعاً روز نوروز باشد و الا ناسنتی که در ^{اوقات}
 سنت است بجا آورده باشد احوطست والله التوفیق والمعین اقول از کلمات سابقه ^{سنتی}
 که اول عقرب جوی ندارد و باطل است و مثل آن هم ایاد است و اول فرس که حال ^{رفت}

که عبارت از تاریخ یزد جری بود باشد اگر چه محتمل است لیکن بنای امری از احوط
 شرعی و اشاع حکیم بر اصطلاح مستبدل متغیری که در هر قی مسئله ان نظامی ^{ظله}
 و جاهلی از جمله باشد یا ایشانرا ممکن نباشد که متوجه انضباط شوند چنانچه بعد از ^{در}
 اتفاق افتاد و بسیار عجیب و غریب است و نیز اول فرس قدیم چنانچه دانستی دایر است و
 در اخباری بروج پس یقین انرا بطریق ارفار و رویدت کیاهر با و سیر شده است ^{و دیده}
 با دها چنانچه در حدیث واقع است پیوجه خواهد بود و اول فرس قدیم که قدیم معتبر
 بوده مبنی بر اعتبار کس در هر صد بیست سال است اوقیت از اول لیکن تحقیق آن
 متعسر است بلکه متعذر از برای عالم هیوی چه جای عام پس بنای حکم عام را بر آن
 گذاشتن پیوجه است پس ظاهر آن است که اول حمل بنحو متعارف باشد و ان باین نحو است
 که نوروز فرس و نوروزین است با مراعات کردن کس هر قسم که باشد چه در زمان که ^{شد}
 وجه در زمان بسیار و امام علی علیه السلام عنوان کلی فرمودند پس نوروز جلای فرست از
 افراد کلی کو بعد حادث شده باشد و هر کس که فی الجملة اطلاعی بر علم احکام بلکه تاریخ
 داشته باشد میداند که قبل از اسلام چندین هزار سال احکام سال را از تحویل شمس
 بجل میکردند و رعایت کس را نیز عموماً محض از برای و با اول حمل بوده پس هر زی حدیثی
 هرگاه ملاحظه کند جمله آنچه را که ما ذکر کردیم حدس میزند که مقصود امام علی علیه السلام

اول حال است و آنکه لیکن علامه مجلسی در زاد المعاد در جمله حدیث مقلی ذکر کرده
 که در این روز حق بامیر المؤمنین علیه السلام برکت و بار دیگر بعد از کشته شدن عثمان
 باحضرت بیعت کردند و این امریست متنع که غدیر و خلافت صوری ظاهری هر دو
 مطابق اول حمل باشد باعتبار آنکه هر دو خلافت یعنی حقیقی و ظاهری در رضا خ
 ذیبحه بود و بین الخلافین بیست و پنج سال فاصله بود و هر محاسبی میداند که این
 محال است و آنچه بخاطر فائز میرسد آنست که این زیادتی از بعضی رواه باشد چه
 در هر دو حدیث معتبر و در بعضی از حدیث احمد بن محمد نقل کرده و این را نقل کرده یا ^{مشار}
 الیه در این زیادتی يوم بحسب هفنه یا بحسب ما باشد و این بسیار بعید است و ^{نقل}
 بعلم و مؤلف در اعمال نوروز را ذکر کرده در انبیام و چون در کتب اربعه تفصیل
 مذکور بود ما تارك کردیم مامول از صاحبان فهم آنست که در آنچه تحریر پذیرفته
 بعین انصاف نظر کنند و از اصلاح اغراض نکنند و اگر اصلاح پزیر نباشد نقاحت
 عندیست واضح هر کس نعیه شده باشد میداند قد وقع الفراخ بین عیدی الاصحی و
 الغدیر فی سنه مائین بعدا لالف من الهجرة النبویه علیها جرها الف التحیه

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم كما وليت نبيك قبلة يرضيها انزل عليه واله من الصلوات اركانها و
 وانماها **وبعد** بر محمدان كه به يقين و محمدان اسرار دين مبین پوشيده نيست كه
 صحت علم و سائل تقرب بخدا و افضل جهاد مدينه طيبه ملت بيضا كه ندی
 انماي حي على خير العمل زبان مطلق و مضمون بلاغت مشحون قرع عيني في الصلوة
 بر انشاهديت صادق منوط است بامثنا و زبان تاكيد عنوان و حيث ما كنتم
 فولوا و جو كه شظن بعد از خطا مستظا قول و جهاد شطر المسجد الحرام و مرطوب
 باقبال بال بر معرفت طريق استقبال و ملك توجبه بسمت قبله مخصوصه باهل
 اسلام لهذا اقل خلق الله رضي الدين محمد و وبي مناسب ديد كه مشتمل بر تحقيق
 حقايق اين مطلب شريف و منظوم بر اظهاردقايق اين مقصد منيف ترتيب دهد
 تا طالبان معرفت دين را استظهاري شود بر اتباع مضمون سنت و كتاب و سالك
 طريق يقين را نشان باشد بصراط مستقيم حق و صواب و اين رساله مبني شد
 بر چهار كن موافقه للفرع مع الاصل و هر يكی بجهت تميز مطالب مرتب گردید بر چند
 فصل و متنی شد بقبلة الافاق استغاثان را باب انصاف آنست كه بر خطای مطلع گردند

یا بر خطای واقف شوند بشرط اصلاح مشرف سازند و بالله التوفیق **در کتب**
 در بیان حقیقت قبله و مابینا سه ها و درین چهار فصل است **فصل اول** در تصور و وضع
 کعبه مبارکه و تمهید بعضی از مقدمات آن بدانکه کعبه معظمه زانها الله شرفا
 مشتملست بر چهار ضلع و چهار رکن یکی از ارکان آنرا که حجر الاسود بران نصب است
 رکن حجر می نامند و تسمیه این رکن بهر اقی چنانکه بعضی تصریح کرده اند نامناسب است
 و وجه آن با وجه تسمیه سایر ارکان بعد از این مذکور خواهد شد و بر ترتیب طواف بعد
 از چهار ذراع شرعی از این رکن بآب کعبه معظمه است و عرض باب بین چهار ذراع است
 تقه این ضلع که از یمن باب باشد تا دکنی که بعضی آنرا عراقی و بعضی شامی می نامند
 شانزده ذراع است که مجموع این ضلع که طول کعبه است بیست و چهار ذراع و شری ^{بوده}
 باشد و ضلعی دیگر که ازین رکن تا دکن غربی باشد و برآب در وسط است بیست و دو ذراع
 که عرض کعبه معظمه است و ضلع ثالث که از رکن غربی مذکور تا دکن یمن است نظیر
 موافق ضلع اولست و ضلع چهارم که از رکن یمنی تا دکن حجر الاسود است که نظیر
 ضلع ثانی است بیست و یک ذراع و یک شتر است که بقدر یک شتر از نظیر خود کمتر است و در
 کعبه معظمه نسبت بجهات اُنت که رکن حجر الاسود از محاذات مشرق اعتدال
 قلیلی بجانب جنوب مایلست بعنوانی که مشرق اعتدال بخارنی مابین باب حجر الاسود

واقع شده و تصور ضلع و باقی ارکان و اضلاع بمقایسه حاصل شود و عرصه مسجد
 الحرام محیط است باطراف کعبه معظمه بتفاوت در ضیق و وسعت و شبیه مابین
 احاطه حرم بین کعبه و مسجد الحرام چه قدر است احرام از اطراف کعبه معظمه
 و مسجد الحرام یکسان نیست بلکه مختلف است چنانکه مشهور است و در روایتی شده که
 قدر حرم از طرف یمن کعبه چهار میلست و از یسار هشت میل و از یمن و یسار کعبه
 رکن ثالث و اول یا قریب یا نهایت بقرینه صدر حدیث چنانکه مذکور خواهد شد پس طول
 حرم بنا بر این دوازده میل باشد که عبادت از چهار در **فصل ثانی** در تحقیق ^{هست}
 قبله قبله در عرفا هل شرع عبادت از آنریکه واجب باشد بر مکلف تحصیل استقبالی
 عین آن یا جهت آن برای خود در مثل صلوة یا برای انسانی دیگر در مثل احتضار و
 دفن اموات یا برای حیوانی در مثل ذبح و تحرقان از نزد محققین فضای کعبه معظمه
 از انتهای ارض تا سما حصص بنای آن چنانکه ظاهر میشود از آنچه وارد شده در تحت
 صلوة فوق جبل ابوقبیس و سطح کعبه معظمه و ازین فضا بغیر یمن کعبه و بیت یمن
 میکند و تفصیل این مقام اینست که در قبله و ترتیب یعنی بعضی مشاهد یا در حکم ^{هد}
 خلافت نیست در میان اهل اسلام که عین کعبه است و در قبله بعید مشهور است که
 جهت کعبه است چنانکه مذهب سید و تقی و ابن جنید و ابی الصلاح و ابن ادریس

علامه خلی و جمهور متأخرین است و رحمه الله و قولي دیگر آنکه قبله کسیکه در
 حرم باشد مسجد الحرام است و قبله خارج از حرم حرم است و این مذہب جمعی از
 و شیخ ابو جعفر طوسی رحمه الله دعوی اجماع بر این کرده است و بر طبق این روایات
 نیز نقل کرده اند مثل آنچه از صادق علیه السلام روایت است که این الله جعل الکعبة قبله
 لاهل المسجد و جعل المسجد قبله لاهل الحرم و جعل الحرم قبله لاهل الدنيا و ایضا
 از آنحضرت روایت که البیت قبله لاهل المسجد و المسجد قبله لاهل الحرم و الحرم
 قبله للناس جمیعاً و متأخرین در جواب ایشان منع اجماع و قبح در تحت روایات نموده
 و در مطلب خود متمسک بظاهر آیات شریفه و ببعضی آیات نیز شده اند و بتفصیل
 در کتب استدلالیه مذکور است و شیخ شهید رحمه الله در کتاب ذکر بقصد تنقیح
 بین الروایتین و رفع خلافی گفته که شاید ذکر مسجد و حرم ایشان بجهة باشد و
 اینست آنچه مفسرین گفته اند که لفظ مسجد الحرام درایه شریفه ایشان بجهة کعبه
 چه اتفاقیست که قبله خارج حرم مسجد الحرام نیست و تحقیق آنست که نتواند بود
 که مراد بمسجد و حرم در قبله بعید عین مسجد یا حرم باشد زیرا که بنا بر این وقوع
 حرج و تکلیف بالایطاق ظاهر است چه ممکن نیست بر جمیع اهل حرم تحصیل توجیه
 عین مسجد و هم چنین بر جمیع خارج از حرم تحصیل توجیه عین حرم پس مراد از مسجد

اعم از عین یا جهة آنها باشد و این در مطلق جهة کعبه که قول متأخرین است و اطلاق
 و ظاهر آنچه علامه خلی و در مختلف گفته که توجیه بکعبه یا جهة کعبه از
 مستلزم توجیه بمسجد و حرم نیز هست ایشان باین تحقیق است و ایضا علامت است از
 شارع در قبله بعید چنانکه مذکور خواهد شد مؤدی تحصیل جهة میتواند بود نه غیر آن
 و این ظاهر است و ایضا قبله کسیکه در حرم مسجد باشد از حرم یا در حرم باشد از
 خارج حرم بحیثی که مشاهد کعبه یا در حرم مشاهد باشد یعنی مقدور باشد و با
 بعین کعبه مانند کسیکه بر جبل ابی قیس باشد ظاهر است که عین کعبه است نه
 مسجد و حرم پس بنا بر این اینکه مطلقاً قبله خارج از مسجد مسجد و قبله خارج از
 حرم باشد صحیح نباشد و اگر کسی فرق کند که در بعید جهة کعبه از مسجد و حرم
 ممتاز است پس شاید که مراد این باشد که بعید و الا رفت که توجیه بمسجد یا حرم
 کند حیثاً آنست که قصد توجیه بی توجیه نیست و تحصیل توجیه حقیقی بیکی از آنها
 بعضی صور ممکن نه چنانکه بیان شد و اگر کسی گوید که تحصیل ظن در قبله کافیست و
 تحصیل علم میسر نباشد پس در بعید که ممکن نباشد او را تحصیل توجیه حقیقی بعین
 یا حرم از روی علم کافیست او را تحصیل توجیه بیکی از آنها از روی ظن کونیم تحصیل
 ظن از امانه میباشد و برای بعید مذکور ممکن است که امانه تحصیل این ظن نفی شود

بلکه واقع است که بعید چند فرسخ و یا چندین رحله از حرم اماره تحصیل ظن بتوجه
 بمجد یا حرم بالکلیه منقود است چنانکه ظاهر است برستایل و فرق میان تحصیل ظن
 مذکور و تحصیل قطع یا ظن بجهة کعبه واضح است چه جهت برای بعید بقدر بعد از
 وسیعتر میشود چنانکه مشهور است که کلاً از داد الثقی بعد از داد محاذای پس در اقصای
 بلاد منقود الا اماره نمیشد مگر در حق جمعی که فرض ایشان تقلید عرف بعادات
 و امارات از اعمی و مشابه با و چنانکه در کتب خفه مسطور است پس در حکم شرعی بتوجه
 بجهة در بطلان بعید حرجی نیست **فصل ثالث** در تعریف جهت کعبه شیخ بهاء الدین محمد
 در رساله تحقیق بجهة قبله شش تعریف از فقهاء متأخرین رحمهم الله ذکر کرده و
 بجهتها برایشان ایراد نموده پس خود اختیار این تعریف کرده است که اعظم سمت
یشتمل علی الکعبه قطعاً او ظناً بحیث یتساوی نسبة اجزائه الى هذا الاستمال من
غیر ترجیح و حال آنچه در فایده قیود تعریف مذکور ذکر کرده است که اعتبار اعظم
 سمت برای آن شده شش قبض شود طرفاً ببعض اجزاء جهت عدم اقتضای بر ظن
 چنانکه در تعریف تذکر و ذکر واقع شده بنا بر آنست که شش قبض شود عکساً
 که عدم خروج کعبه از آن منقطع بوده باشد و عدم اقتضای بر قطع چنانکه در
 شرح قواعد و شرح شرایع واقع شده برای آنست که شش قبض شود بجهتی که مظهر

باشد وقوع کعبه در آن دو صورت مجزا از تحصیل قطع بان و اما فایده قید حیثیه ^{الخارج}
 سمتی است که اشتمال بعض اجزاء آن بر کعبه ارجح باشد چه حق است که جهت در ^{نصورت}
 مجموع آن سمت نیست بلکه بعضی است یعنی اجزائی که ارجح باشد اشتمال آنها بر کعبه
 بشرط تساوی نسبت رجحان بجمیع آنها پس جایز نیست بطلی استقبال اجزاء رجحان
 الا اشتمال بر آن چنانکه از تعریف شرحین مستفاد میشود اینست خلاصه فایده قیود
 تعریف مذکور و مخفی نیست که این تعریف باعتبار قید حیثیت اگر فاده انحصار ^{جهت}
 در شش صفت سمت مذکور بنا بر آنست که وسطا سمت ارجح است البته از طرفین ^{چنانکه}
 استماع شد از اسناد دام ظلّه که یا شیخ ره که درین باب مباحثه کرده اند لا اقل
 مفید تضیق جهت مذکور میشود بقدر معرفت دلائل و علامات چنانکه خود در
 رساله مذکور اشارت باین کرده اند که هذا هو الاصح لفتح التعلیل علی المخرج مع
 التمكن من التراج و لقول الصادق علیه السلام توفقه سماعة تعذراً لقبله جهله ^{کتاب}
 جبل النین در بیان توجیه روایت زرار از ابی جعفر علیه السلام که قلت له این حد
 القبلة قال مابين الشرق والغرب قبلة کله که دلالت بر وسعت جهت قبله دارد
 کفنه است لعل المراد بیان التمت الذي تفتح الصلوة اليه في الجملة و يبطل بالخروج عنه
 فان قول زياره این حد القبلة سؤال عن نهاية ذلك التمت فان حد الشيء منتهى

فاجانه نما بید علی نه پنهانی عن الجانبیه بالشرق والمغرب وجمعی بنا بر ظاهراتشال ^{این} حدیث
 و ظاهرات کرمیه مضایقه از توسعه جهت قبله برای بعید نکرده اند بلکه با وجود
 رجحان بعضی اجزاء جهة را توجه بان جز را واجب نموده اند اگر چه مستحب است ^{اند}
 و بنا بر اینست آنچه اسناد دام ظلّه در شرح حدیثی که در کتاب التواریخ و کتاب صلی
 کافی روایت شده است که قال قلت لابی عبد الله علیه السلام موضع اهل الجحیم
فی الصلوة الی الیسار فقال لا الا کعبه ستة حدود اربعة منها عن یسارک و
اثنتان منها عن یمینک فمن اجل ذلك وقع التحریف الی الیسار فرمودند این سؤال ^{مدینه}
 واقع شد و استحباب الخراف در نماز بجانب یسار مخصوص مسجد مدینه و مانند
 آن از مساجد و بناهاست و مراد بحدود کعبه اینجا جهات کعبه است و مراد بجهت
 کعبه قوی است از آنکه استقبال حقیقی هر چیزی اذان قوی استقبال عرفی کعبه است
 و ایضا فرموده اند که در بنای مکه و سوره هست و بنای آنها در وسط مجموع جهات
 کعبه است نکرد جانبی که مصطفی عظیم تقاضای خلاف آن کند مثل مسجد مدینه
 که برای سهولت معرفت بعضی اوقات صلوة بنای آن موافق نصف النهار شده و بقدر
 سلسله مجموع جهات کعبه منحرف شد و او سلطان مجموع بجانب مغرب زیرا که طول
 مکه بیشتر است از طول مدینه و عرض مدینه ^{جانب} در شمال بیشتر است از عرض مکه و در ^{حفظه}

مقدار این دو تفاوت دلیل همین قدر اختلاف است پس اندک تیسار مستحب است
 برای کسی که نماز گذارد در آن مسجد و مانند آن مساجد و بناها انتهى به عبارته و تحقیق
 همانند حدیثی دیگر شبیه بحديث مذکور که اسناد دام ظلّه در شرح کافی متوجه دفع
 اشکال مشهور آن شده حمل بر این معنی که ظاهر شد فرموده اند شیخ طوسی رحمه الله
 در تهذیب از مفضل بن عمر روایت کرده که سأل ابا عبد الله علیه السلام عن التحریف
 لا صحابنا ذات الیسار عن القبلة ومن الست فیه فقال انه حجر الاسود لما انزل
 من الجنة ووضعه فی موضعه جعل انطا الحرم من حیث یلحقه النور نور الحجر فی
 عن الیمین الکعبه اربعة امیال و عن یمین ثمانية امیال کله اثنا عشر میل فاذا انخرت
 ذات الیمین خرج عن حد القبلة لقلة انطا الحرم و اذا انخرت ذات الیسار
 لم یکن خارجا عن حد القبلة پس طایفه از فقها این هر دو را نیز بر یک مضمون حمل ^{دو}
 نموده اند که قبله خارج از حرم حرمت و مناط استحباب تیسار باهل عراق کرده اند بنا بر
 آنکه ظاهر در ادان لفظ احتیاط در حد این حدیث اهل عراقست و طایفه دیگر بر آنکه جهت
 کعبه را قبله بعید میدانند و حد اول میل و راوی ثانی مفضلست و مع هذا شیخ
 استحباب الخراف بعید با اعتبار اشکال بشخص منحرف عنه یا غیر آن شکل دانسته اند اعطاء
 بر هیچیک از این دو روایت ننموده اند حکمی ساخته اند و آنچه بعضی از این طایفه ^{وجود}

صدیق بمقدّمات مذکور فتوی باسحاب نیاسر اهل عراق داده اند توجیه آن خالی
از اشکال نیست و مباحثه که میان محقق طوسی و شیخ ابوالقاسم الحلی رحمه الله واقع شد
و مشهور در کتاب مدارک و غیر آن مذکور است و تحقیق آنست که حکم طایفه اولی باسحاب
الخفاف اهل عراق هر چند قبل از این باشد مستلزم حکم باسحاب واجبت آن مواجعه حرم قبل از
الخفاف حاصل نباشد و این مظاهر است یا مستلزم حکم بخرج از مواجعه حرم آن بر تقدیر حصول
مواجهه حرم قبل از الخفاف بیان آنکه اگر فرض کنیم که توجیه مصلی رکوفه مثلاً که اقرب بلاد
عراق است بمکه معظمه بر طایفه حدیث حرم باشد و بقدر یک صبح که اقل از آن قدر محسوس
ندارد منحرف شود بچنانچه این تفاوت در امتداد مابین مقام مصلی و مسجد او که تخمیناً
دو روز است مستلزم آنست که در امتداد چهل هشت فرسخ یکفرسخ شود پس آنکوفه ماحی
که تخمیناً دویست چهل فرسخ است قریب بیخ فرسخ میشود و این زیاد از قدر طول حرم است
و در سایر بلاد عراق تفاوت فاحش میشود در علامات قبله بلاد مدینه و کربلا
باب روایتی از امام هدی صلوات الله علیه منقول نیست با اتفاق فقها مکرر باب قبله
عراق که محدثین مسلم از احادیث علیهم السلام روایت نموده که سئله عن القبلة فقال اخضع
الحجدي في قفالك وصل و درین روایت نیز اگر چه تصریحی بقبله اهل عراق نیست اما
بقریه محدثین مسلم که عراقیت حمل بر قبله عراق نموده اند و صدق رحمة الله نیز بشیبه

باین روایتی در کتاب بن لا یحضر الفقیه ذکر نموده آن رجلاً قال للصادق عانی اكون في البصرة
ولا اهدي للقبلة فقال له لنعرف الكوكب الذي يقال له الحدي قال نعم قال اجعله عيني
واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين الكتفين واجال در این روایت پیش از روایت سابقه است
پس فقها رحمهم الله بمساعدت علم هیئت علامتی چند بجهت قبله بعضی بلاد تعیین کرده اند
و در کتب مشهور مذکور است مانند گرفتن جدی بر پس دوش راست و گرفتن افتاب وقت
زوال بر طرف بروی راست از جانب پنی و گرفتن مشرق و مغرب بر یسار و یمین و گرفتن ماه
در شب هفتم وقت غروب افتاب و در شب چهاردهم نصف شب و در شب بیست یکم وقت
طلوع فجر بین الغیبین و وقت غروب آن بر چشم راست بجهت اهل شام و مانند گرفتن
جدی بین الغیبین و گرفتن سهیل وقت غروب آن میان دو کتف بجهت اهل یمین و مانند
گرفتن جدی بر کونر چپ بجهت اهل مغرب و باید دانست که بناء این علامات و اعتماد
بر اینها و قبله بنا بر تسامح در امر قبله و حکم بر سعت در جهت است و الا چون تواند
که علامت قبله اول عراق یا افران یکی باشد با تفاوت حدیث در طول و مع هذا بعضی از
انها فی نفسه اختلاف دارد مانند ماه که همیشه در وقت غروب افتاب در شب هفتم مثلاً
در یک مکان نمیشد و از تقدم و تاخر فی الجملة خالی نیست و بعضی از آن بادر یکی اختلاف
دارد مانند گرفتن مشرق و مغرب بر یسار و یمین که از این جهت موجب استقبال نقطه

بجهت اهل عراق و مانند گرفتن جدی بر پس دوش چپ و گرفتن سهیل وقت طلوع آن بر یسار

جنوبست مخالفت با علامات دیگر که موجب انحرف از جنوب بجانب مغرب و جمعی در
 اختلاف اعراف و بر سه قسم کرده اند و علامت اول بجهت اواسط عراق مانند بغداد
 کرده اند و علامت دیگر بجهت اطراف غربیه ان مانند موصل و بجهت اطراف شرقیه ان مانند
 بصره علامت دیگر ذکر کرده اند که ان گرفتن جدی است بزکونه راست و با وجود این تدقیق در
 علامتیکه بجهت بصره تعیین کرده اند تفاوت مقتضای ان با سمت قبله بصره فاحش است چه
 گرفتن جدی بزکونه راست موجب استقبال بغير اعتدال بلکه تجاوز از ان بجهت شمال است
 و معلوم است که انحرف قبله بصره از جنوب بجانب مغرب بصفه این قدر نیز می رسد چنانکه
 بعد از این ظاهر خواهد شد پس بدان این بر روی از تقریب است که با وجود اختلاف و تفاوت
 نیز در تحصیل بجهت کعبه بان منتفع می تواند شد و یکی از قدما فقهاء معروف باین شاذ
 رحمه الله در رساله که در سنه ثمان و رباة حنین و خملنه در معرفت قبله بلاد باسم
 فخرنا بن علی البقرانی نوشته بلاد اطراف مکه بمقله بر هشت قسم کرده و بجهت هر
 ان اقسام علامات ذکر کرده که چه مشتمل بر مساحت و تواتر علامت مخالقات
 لیکن چون بعضی از انها خالی از نفی نیست مناسب آنکه خلاصه انها را در اینجا
 کرد اول اهل عراق و خراسان و کیلان و جبال و دیلم مانند کوفه و بغداد و حلوان و ری
 و طبرستان و اورا اله و خوارزم و علامت ایشان گرفتن بنا النعش است بر پس کوش

راست

راست و جدی بر پس دوش راست و فجر مقابل دوش چپ و شفق محاذی دوش
 راست و هضوه که کوکبی است از منازل قمر در وقت طلوع ان بین الکنفین و دوبر
 که یکی از بادهای مشهور است و صبا و جنوب که در باد معروفند بر زمین و بسیار در
 اوقات دوال برابر وی راست ثانی اهل الموط و سیماط و جزیره تاسو صل و بلاد از
 ریاحیان و باب الا بوا و علامت ایشان گرفتن بنات النعش است بر پس کوش راست و
 وقت طلوع بر پس کوش چپ و سهیل در وقت غروب ان بین الغیبین و جدی بین
 و شرق بر دست چپ و جنوب بر چشم چپ ثالث اهل الشام و عسافان و بینیع و
 مشرق و دمشق و حلب و حص و بیت المقدس و بلاد ساحل و علامت ایشان گرفتن
 بنات النعش است وقت غروب الله بر پس کوش راست و جدی بر پس شان چپ و مغیب
 سهیل بر چشم راست و مطلع سهیل بین الغیبین و مشرق بر چشم و صابر کوز چپ
 شمال بر دوش راست و دوبر بر صفحه کوزه راست و جنوب در برابر وی رابع اهل بلاد
 اسکندریه و قیروان و قاهره بر دوش و فقی مغرب علامت ایشان گرفتن طلیح
 که عباد ان چهار کوکب است در عقب فسطاط و وقت طلوع ان بر کوش چپ و مشرق
 بر چشم چپ و صبا بر دوش چپ شمال بین الغیبین و دوبر بر دست راست و جنوب بر چشم
 چپ خامس اهل بلاد حبشه و نوبه و صعيد مصر و بلاد سودان و علامت ایشان گرفتن

نریا و عتوق است وقت طلوعشان بر زمین و شمال و شوله کوکبی است از منازل قدس وقت
عربان میان دودوش و جدی بر صفحه کون چپ و شرق بین الغیبین و صبار چپ
و دیور مردوش راست و جنوب بر چپم راست **سادس** اهل قناره و صنعای بین و
حضرت و علامت ایشان گرفتن جدی است بین الغیبین و سهیل وقت عربان
سیان دودوش و شرقی بر گوش راست و صبار بر کون راست **سابع** اهل سند و هند از
فکر بل و قندهار و علامت ایشان گرفتن نهات النعش است وقت طلوع ان بر کون راست
و نریا وقت عربان بر چپم و سهیل وقت طلوع ان بر گوش چپ و شرقی بر دست چپ
و صبار بر صفحه کون راست و شمال مقابل دی و دیور مردوش چپ جنوب میان دو شان
ثامن اهل بصره و بحرین و یمنه و اهواز و خوزستان و فارس و سیتان و علامت ایشان
فرطی است وقت طلوع ان میان دو شان و جدی بر گوش راست و شوله وقت عربان
میان دو چپم و شرقی بر اصل دوش چپ صبار بر گوش راست و شمال بر چپم راست و دیور
بر کون چپ جنوب میان دودوش اینست تمام فواید رساله این شادان و اعتماد بر
این علامت چنانکه سابقا اشار شد موافق مذاق جمیع از فقها است که مناط سمت ^{قبله}
نزد ایشان جهت عرفی کعبه مقصده و مقید بتدقیق است که اهل هیکل کرده اند پسند
اتما مذاق جمعی دیگر از ایشان که با وجود قلم بر تحصیل علم باطن با قرب بجا خانه

نمیدانند استقبال ابعاد از انرا بنا بر ظاهر حدیثی که شیخ طوسی ره در تهنیت رقا
کرده است که اجتهاد ایک و تعدا القبلة جملک و اتثال ان اصوات و احوط است که بطریق صحیح
اهل هیات چنانکه بعد از این مذکور خواهد شد یا بعد از مانی که هم بمشاهد ضوابط ان از
هری دقت و بصیرت تقیین شده باشد استعلام قبله هر یک از بلاد مذکورده عمل بان واقع
شود و علامت مسطون در کتب فقها آنکه تفصیل یافت اگر چه از دقت مذکورده خالیست لیکن
اهل خربت علم مذکور را میکنند که باندک تا مکی بجهت اکثر بلاد مشهوره علامت قرار دهند
که باعتبار ضوابط علم مذکور مطابق سمت قبله ان و خالی از اختلاف و مسامحت باشد که در
علامت مشهوره است مثلا ممکنست که هر یک از بطالع یا اوقات اقامت در ایام مخصوصه فصول معینه
که باعتبار محاذات یکی از جهات بدن انسان موافق افتد با مواجه سمت قبله بلدی علامت ^{قبله}
ان بلد قرار دهند چنانکه کنیم در مطلع اول تا بتان مثلا که بقدر میل کلی یعنی بیست و چهار
درجه تقریباً از شرق اعتدال منحرفست بجانب شمال نسبت بجهت اربعه انسان چهار صورت
تصور است اول استقبال ان و ان ممکنست که مطابق افتد با سمت قبله بعضی از بلاد نوبه
حبشه که انحراف ان از نقطه شرق بجانب شمال بقدر میل کلی باشد دوم است ان و ان بین
مکرات که موافق باشد با سمت قبله بعضی از بلاد سند یا هند که انحراف ان از نوبه بجانب
جنوب سادی همین و در باشد سیوم محاذات ان با زمین و ان نیز مطابق تواند بود با سمت ^{قبله}

بعضی از بلاد شرقی بمن که همین قدر مخرف باشد از شمال بجانب مغرب چهارم محاذات
 یا بسیار و آن نیز موافق است با سمت قبله بعضی از بلاد شام که انحراف آن از جنوب
 بجا مشرق موافق قدر مذکور باشد و در مطلع اول زمستان نیز که از مشرق بجا جنوبی ^{مخرف} ^{فصل}
 بقدر میل کلی مثل اعتبار مذکور است اقل مطابق قبله بعضی از بلاد مغرب و آن
 بود و دوم موافق قبله سراندر است سیوم مطابق قبله بعضی از بلاد بمن است چهارم ^{موافق}
 قبله شهر و دو و سیویا مدینه و وس است و مغربا قل تابستان و اقل زمستان نیز با ^{مقابل}
 اربعه علامت قبله بلاد مذکور میتواند شد لیکن برعکس آنچه مذکور موافق ^{سمت}
 بقبله بلدی با علامت است و مثل این اعتبار را در مطالع و مغاز سایر کواکب مشهور
 مثل شعری میانی و شعری شامی و سماکین و نهرین جاریست و این با احتمال است که
 استنباط ذرع مفید لطیفه از ناممکنست لیکن چون بعد از این قدر انحرافات بلاد ^{تفصیل}
 مذکور خواهد شد و با وجود آن احتیاج بمنال این علامت می افتد در این مقام اقتضا
 بواصل الشی است در بیان تحصیل سمت قبله بطریق مشهور و درین ^{فصل}
 در تمهید مقدمه نسبت بلد بامکه مقظمه باعتبار طول عرض آن که بنا
 تحصیل مذکور است از سه صورت پیروز نیست یا در طول موافق در عرض مخالفت یا
 عکس آن یا در هر دو مخالفت افتاد صورت اول تحصیل نقطه جنوب و شمال بجهت ^{کافیست} این مطلب

و احتیاج باستخراج خاصی نیست و در صورت دیگر با وجود تحصیل نقطه جنوب
 و شمال احتیاج افتد بطریقی که بوسیله آن قدر انحراف قبله از یکی از این دو نقطه معلوم
 توان نمود و بر همینکه جمعی از متقدمین مانند کوشیار و غیره و بعضی از فقهاء متأخرین ^{شد}
 شیخ حسین عبدالصمد و حماد در رساله ذکر قبله خراسان فرموده اند که در صورت دوم نیز
 تحصیل نقطه مشرق و مغربا اعتدال در این مطلب کافیست نجومی از قیاس بر صورت اولی با ^{طلست}
 بنا بر آنکه فرقا است میان صورتین درینکه اولی مستلزم اینست که بلد بامکه مقظمه ^{مخت}
 یک نصف النهار باشد و ثانیه مستلزم این نیست که بلد بامکه در تحت یک اقل التمام ^{اقتضای}
 باشد همچنانکه تقضای اولی است که سمت قبله نقطه شمال یا جنوب باشد ثانیه
 این کند که سمت قبله نقطه مشرق یا مغرب باشد توضیح این رقی آنکه اتفاق در ^{بلد}
 در طول عباد از تساوی بعد نصف النهار این ایثبات از نصف النهار خرابین خالداست
 که مبدأ طول بلد است و چون در این نصف النهار همگی با هم منقطع اند عند القطبین
 پس نهایت انحراف دو نصف النهار از هم همین دو نقطه تقاطع ایثان با معدل النهار
 میتواند بود پس دو نصف النهار که بعد ما بین ما از نصف النهار خرابین مساوی باشد ^{محاله}
 بر هم منطبق باشد و فی الحقیقه هر دو بلد که در طول موافقند در تحت یک نصف النهار
 خواهند بود و اما اتفاق در بلد در عرض شمالی یا جنوبی عبارتست از تساوی قدر بعد سمت

الراس سمت القدم انما از معدل النهار که مبدأ عرض است و این بعد از محاله کمال انحراف
 اول السموات بلد است از معدل النهار پس اگر در بلد موافق در عرض شمال مثلا در تحت یک اول
 السموات باشد لازم آید که اول السموات مذکور که با معدل النهار و متقاطعت در یک ^{وجه}
 دو کمال انحراف داشته باشد و بطلان این ظاهر است پس بنابراین هرگاه بلدی باشد که
 معظمه عرض موافق بود نتواند بود که بلد در تحت یک اول السموات باشد بآنکه قبله بلاد ^{شرقی}
 مکه در صورت شرق یا مغرب اعتدال باشد بلکه قبله بلاد شرقی مکه در صورت شرقی ^{عرض}
 منحرف می باشد از مغرب اعتدال بجانب شمال قبله بلاد غربی منحرف می باشد از شرق ^{اعتدال}
 ایضا بجانب شمال و چنانکه قدر تفاوت طول بیشتر میشود قدر این انحراف بیشتر می باشد
 چنانکه سراسر اقصای که از بلاد غربی مکه معظمه است با وجود قرب اتفاق هر یک بلکه معظمه
 در عرض قبله اول از شرق اعتدال و قبله ثانی از مغرب اعتدال بچندین درجه انحراف
 خارج چنانکه بعد از این ظاهر خواهد شد پس معلوم شد که در صورت اخیر از صور ^{ثبته}
 بجهت تعیین سمت قبله بعد از اینها مذکور احتیاج با استخراج خاصی هست ^{در}
 تقریر طریق مذکور از جمله طرق مشهور در استخراج این مطلب طریقیت که تحقق طریقی
 رحمت الله در تذکره ذکر کرده و متأخرین اهل هیات و فقها تتبع او کرده اند و خلاصه اینست
 که تفاوت مابین طول بلاد طول که معظمه است عبارت از تفاوت مابین نصف النهار و این ^{نسبت}

اخذ کنیم و هر درجه از آن تفاوت را چهار دقیقه یک ساعت بگیریم که هر پانزده ^{جه}
 بقدر یک ساعت بوده باشد و برین نسبت اگر یازده چار فایق پانزده باشد چه ^{صل}
 شود زمان حرکت اقناب است از احد نصف النهارین بدیگری پس روزی را ^{کنیم}
 که اقناب دهم درجه جوزا یا بیست و سیوم درجه سرطان بوده باشد که اقناب ^{شد}
 انور سمت الراس مکه معظمه میگذرد بنابراین که عرض مکه مطابق میل هر یک از ^{این}
 جزو است پس انور قبل از آنکه اقناب نصف النهار بلد رسد قدر زمان تفاوت
 مابین نصف النهارین اگر بلد غربی باشد نسبت با مکه معظمه و بعد از آن اگر بلد
 شرقی باشد اقناب ^{سمت} لا محاله بر سمت الراس مکه معظمه خواهد بود پس در وقت
 ظل سمت قبله خواهد بود و طریقیکه اهل اسطرلاب بعبارتیکه مناسب ^{است}
 در استخراج قبله تقدیر کرده اند و از فوائد اسطرلاب شمرده اند فی الحقیقه همین
 طریق است و در تقریر اخلاقی دارند و مخفی نمائند که اهل این طریق در استخراج
 قبله ^{سمت} بجهت تقریر که باشد قطع نظر از تفاوتیکه باعتبار حرکت خاصه اقناب ^{مست}
 میرسد و بجهت تقلیل بان تفاوت علماء این فن تعدیلات فکر کرده اند چند
 عیب دارد یکی آنکه استخراج سمت قبله در همه اوقات مابین صورتی ^{نسبت}
 بلکه در عرض سال مخصوص در وقت است دیگر آنکه استخراج دیگر آنکه استخراج

سمت قبله هر بلندی باین طریق موقوف بر حضور در آن بلد است و در خارج از
 بلد بیشتر نیست دیگر آنکه احتیاج بشعاع و ظل باشد و گاه باشد که در بعضی بلاد
 بعلا این یا مانند آن چندین مدت شعاع و ظل آن مفقود باشد و در اکثر بلاد
 که بان دو وقت خاص از این نوع موانع خالی نباشد در تقدیر دایره
 هندی از جمله طرق مشهور طریق دایره هندی است که اصل آن بجهت تعیین
 اربعه از جنوب و شمال و شرق و مغرب موضوع است و مدار اکثر فهارس در تحصیل سمت
 قبله بر اینست و طریق استخراج سمت قبله باین طریقست بعد از طریق بعد از
 جهات مذکور و رسم خط ذوال و خط اعتدال و انقسام هر ربع از اربع آن بنود قسم
 است که آن نقطه جنوبی شمال بقدر تفاوت مابین الطولین بجانب مغرب بشمرند
 اگر طول بلد زیاده از طول مکه معظمه باشد و بجانب شرق بشمرند و اگر طول بلد
 اکثر از طول مکه باشد و اینها از نقطه و مغرب بقدر تفاوت مابین الفرضین بجانب
 جنوب بشمرند اگر عرض بلد زیاده از عرض مکه باشد و بجانب شمال بشمرند اگر عرض بلد
 کمتر از عرض مکه باشد و از انتهایی اجزاء طولیه خطی موازی خط ذوال و از انتهایی
 عرضیه خطی موازی خط اعتدال اخراج کنند و این دو خط در اغلب تقاطع میباشند
 در داخل دایره پس چون وصل کنند میان مرکز دایره و نقطه تقاطع بخطی که منتهی شود

محیط دایره شود و آن خط بر جنوب قبله است و محققانند که این طریق نیز قطع نظر
 از مسائلی که در اصل دایره هندی از آن فاکرین است چنانکه در مجلس سبین است
 دارد یکی آنکه مخصوص بلادی است که نسبت انها با مکه معظمه داخل در صورت ثالثه از
 ثلثه سابقه باشد یعنی هم در طول و هم در عرض مخالف مکه معظمه باشد در صورت ثانیه
 جاری نیست چه با عدم اختلاف عرض چنانکه مرفوض است در صورت مذکور و اخراج
 موازی خط اعتدال که میان قدر تفاوت مابین العرضین است متصور نیست و حکم
 باینکه در این صورت قبله موافق سمت شرق یا مغرب باشد چنانکه سابقاً بتفصیل
 مذکور شد و لهذا بعضی بجهت تعیین در طریق استخراج سمت قبله میا این طریق و
 سابق ترکیبی کرده اند دیگران عیوب باین طریق آنکه یکی از این دو خط که در این
 بمنزله خط نصف النهار مکه است فضل مشترک افق بلد و صغیر آنکه موازی نصف
 النهار مکه است و باز بمنزله نصف النهار مکه میتواند بود چه پیش از این نیست که ما
 نصف النهار مکه باشد بر نقطه ان معدل النهار که بعد از نقطه از نصف النهار بلد
 بقدر مابین الطولین است و دیگری از این خطین که بجای دایره اول السموات مکه
 معظمه است نیز فضل مشترک افق بلد و صغیر است که موازی اول السموات بلد است
 و قایم مقام اول السموات مکه میتواند بود چه پیش از این نیست که ما س مکه

باشد بر نقطه که بعد از نقطه اول السموات بلد بقدر ما بین الموضعین است و از نقطه محل تقاطع آن مدار با نصف النهار بلد است پس همچون این دو صغیر بسمت الراس مکه نمیکند تا آنکه محل تقاطع این دو خط صوب قبله تواند برد و آنچه بعضی بقصد توجیه این مقام ذکر کرده اند و حاصل آن اینست که اگر چه دو خط فی الحقیقه بمنزله نصف النهار و اول السموات مکه نمیتواند بود اما را دانست که در عمل نازل بمنزله آن دو دایره است ظاهر التکلیف است چه وقتی که در عمل نازل میشود که در حاصل عمل با آن مختلف نباشد و خلا این بر تامل ظاهر است و تحقیق این مقام اینست که اگر این دایره بمنزله معدل النهار سیب بود بعد خط اول بقدر اجزاء طولیه از نصف النهار بلد تعیین موقع نصف النهار مکه و بعد از آن نصف بلد عند المعدل بعمل میاید لکن این دایره بمنزله افق بلد است و معلوم نیست که بعد نصف النهار مکه از نصف النهار بلد از محیط افق بلد چند درجه است و چیزی که معلوم است از فاصل بین الطولین قدر بعد نصف النهار است عند المعدل با آنکه بر تقدیر که این دایره بمنزله معدل النهار نیز سیب بود و بعد نصف النهار این عند المعدل بخط المذکور ظاهر میشود موافق بطلوب ^{مطلوب} بود چه در این مقام تحصیل بود نصف النهار مکه است از نصف النهار بلد در سمت الراس مکه و قدر بعد نصف النهار این عند المعدل یا قدر بعد ایشان در سمت الراس مکه موافق نمیشد چه

النهارین عند المعدل کمال انحراف دارند و بعد و سری از معدل متضایر میشوند تا آنکه عند القطبین متقاطع شوند و بی ضحایع یعنی بعد از این دو طریق استخراج بقدرت بین البلاد پیش از این خواهد شد در بیان تحصیل سمت محل بطریق جدید چون از بحث قبله سابق معلوم شد که استخراج سمت قبله بطریق مشهوره خالی نیست از عیب و مسامحه چند که بتفصیل تحریر یافت و بعضی از طرق دیگر که از ب تحقیق است مانند طریق فوس که در ذیح جدید ^{کو} است با وجود بفاغور و وقت احتیاج دارد بجدول حوت و قوس که خاطر از عدم خطا در عمل آن جمع کردن بسیار مشکلت و بوقوف بر فو ق حنا از جمع و تقریب و وقت و غالباً خالی از غلط و خلل میباشد و با وجود اطلاع بر همان آنکه موجب اطمینان شده که لا یتبرهنیت بخاطر فائز رسید که الی یجه استخراج سمت قبله وضع شود که بر همان ظاهر و در هر جا و هر وقت بی احتیاج بفکری و حسابی در سهولت و استخراج سمت قبله هر بلدان توان نمود و کیفیت وضع این است و طریق استخراج سمت قبله بلاد از آن و سایر فواید که بالعرض از آن مستنبط می تواند شد و چند فصل بیان میشود در کیفیت این الت جمعی کوی از یکی ^{فلان} یا غیر آن اخذ کرده اند که عرض فرض کنیم و بلد و دایره عظیمه که متقاطع تقویم

رسم کنیم بجهتی که سطح کره مذکور باین دو دایره چهار ربع متساوی منقسم
شود و هر محاط بدر نصف دایره عظیمه باشد ربعی از آن اربع را ربع معمر
ارض فرض کنیم یکی از آن دو نصف دایره که بر این ربع محیط شده اند نصف خط
استوا وجهه جنوب این ربع فرض کنیم که مبدأ عرض بلاد است و دیگر بر نصف
که بر سطح ارض متوهم میشود و آن نصف النهار جزایر خالکات که مبدأ اطوال بلاد
و بر شصت و پنج این نصف دایره نشان کنیم که بمنزله شمال باشد و بر شصت و پنج
این نصف مقابل آن نشانی دیگر که بمنزله جنوب باشد پس خط او را که بمنزله
خط استوا صد هشتاد قسم متساوی قسمت کنیم بعد در جبهه نصف عظیمه و
ابتداء از نقطه تقاطع این خط با خط نصف النهار جزایر را چنانکه ربع مذکور
صورت عدد در جبهه ابراقسام رسم کنیم و این در جبهه طول است پس جمیع دوری
چیزی که حتمی موافق عظیمه این کرده باشد تحصیل کنیم و آنرا بصورت افقی که
بجهت کره های سازند بر پاها نصب کنیم بعنوان اینکه هرگاه که رادرفر و کولاند
زاده کنند همیشه از آن نصفی ظاهر برده باشد پس سطح خالی این جسم دوری را که
حتمی موافق عظیمه کره است با اربع قسمت کنیم و یکی از اربع را بنود قسم متساوی
قسمت کنیم بعد در جبهه ربع عظیمه و عدد در جبهه ابراقسام رسم کنیم و این در جبهه

عرض است پس بمبدأ این درجات عرض و درجات طول که بر اصل کره است وضع
بلاد مشهور و بر سطح ربع مذکور از آن رسم کنیم باین طریق که عرض و طول بلاد
را از دایره امتحان معلوم نموده هر بلدیکه خواهیم موضع آنرا در این ربع تعیین
بابتداء در جبهه عرض را بر درجه طول بلد مذکور نیم بعنوان اینکه درجه نمودم که این
ربع است منطبق بر شمال و مقابل آن منطبق بر جنوب شود پس آنچه در ربع مذکور
او که محاذی درجه عرض بلد افتد موضع بلاد است آنرا بنقطه نشان کرده اسم
بلد را بر آن رسم کنیم و این جسم دوری در بحالتی که بر بلد و قطبین گذشته
بمنزله نصف النهار بلد باشد و قوسی که از خط استوا تا این نصف النهار و
النهار جزایر است که بر آن رسم شده از جبهه عرض و طول بلاد است و قوسی که از
حجم دوری مذکور بخصر است در میان بلد و خط استوا قوس عرض بلد و همین
موضع هر یک از بلاد را در این ربع تعیین کنیم و بجهت اعلام بعد سافت
بین البلاد چنانکه از جمله فوائد که مذکور ذکر خواهد شد بیک ربع دیگر از اربع
جسم دوری مذکور را بعد فراخ ربع عظیمه زمین که عبارت از دایره عرض
قسمت کنیم و اگر در این ربع کره مذکور بلاد هر یک از اقالیم دیگری در بادی
متناز باشد عرض اول و اقلیم را معلوم نموده موافق بخط استوا ربع مذکور را

باقایم قسمت کنیم پس این کوه نموده باشد از ارض و بلاد دیگر بر ربع معمولی خاست
و منافی آنکه متنی کرد و بجمع البلاد و قطع نظر از فواید استخراج از آن چنانکه بعضی
از آنها اشاده خواشد مناظر را بر این نظر بحال اوضاع بلاد و نسب نظام و کیفیت
قریب بعد و جهت هر یک از دیگری ظاهر شود در طریق استخراج سمت قبله از
کوه جمع البلاد چون دو فصل سابق مقرر شد که جسم دوری مذکور که حیوان غنله
داین عظیمه کوه مذکور است هرگاه بر بلد و قطبین وضع شود غنله نصف النهار بلد
پس هرگاه ابتداء یکی از اربع انداز بر بلد گذاریم ابتدای هر یک از اربع دیگر محاذی صغری
از کوه افتد آنچه محاذی ابتدای ربع جنوبی باشد بلد و آنچه محاذی ابتدای ربع شمالی
افتد نقطه شمال بلد با پس اگر بلد در طول باشد مکه مقظمه موافق باشد بحاله چنانکه
این داین بر بلد گذشته بر مکه مقظمه بر نکند و ظاهر شود که سمت قبله بلد مذکور
نقطه جنوب است اگر عرض بلد پیش از عرض مکه باشد و نقطه شمال است اگر عرض بلد
از عرض مکه باشد و اگر بلد با مکه مقظمه در طول مختلف باشد و این مذکور بر مکه مقظمه
نکند قبله بلد بحاله منحرف باشد از جنوب یا شمال یا شرق یا مغرب بحسب اقتضای
بلد با مکه مقظمه پس بعد آنکه بجهت تعیین نقطه جنوب یا شمال بلد بر کوه نشاء
کنیم داین مذکور را با حفظ مسامحه ابتدای یکی از اربع ان بلد بقدر آنکه انیم که بر

مکه مقظمه نیز بکنند پس درین وقت موضعی از کوه که محاذی ابتداء ربعی دیگر باشد که
متصل با ربع است در جهت مکه مقظمه سمت قبله باشد ان موضع را نیز نشانی کنیم
و داین را بکوه دایم تا بر هر دو نشان بکنند بعنوانی که ابتداء ربعی که منقسم است بدو جهات
بر یکی از آن دو نشان باشد تا معلوم شود که مابین این دو نشان چند درجه است
اگر بود درجه باشد بقدر ربع داین سمت قبله بلد موافق خواهد بود با نقطه شرق
یا مغرب اعتدال و اگر کوه باشد عدد درجه را ضبط کنیم و این قدر انحراف قبله بلد
از نقطه جنوب یا شمال بجهت شرق یا مغرب و اگر پیشتر باشد برین قیاس و چون تعیین
جنوب یا شمال بلد بیکی از طرق که در تحصیل آن مقرر است در کمال سهولت است
بعد از معرفت قدر انحراف بلد از شمال یا جنوب سمت قبله بلد معلوم باشد
فصل ثالث در قواعد دیگر که از کوه مذکور استنبط میتوان شد از آنجمله آنکه بعد از
تصویر وضع کعبه مقظمه و اطلال و اسکان ان چنانکه سابقا نشان شد بر کوه مذکور
و توهم افق خطوط ان هر بلدی بر وسط ان بمساعده داین مذکور استنباط
میتوان کرد که توجه اهل هر بلدی در قبله بکدام جزء از کلام ضلع کعبه مقظمه
چنانکه مستفاد میشود که توجه اهل مدینه شرقی مثلاً بمابین رکن عراقی و رکن
بحیثی که از نقطه سمت قبله ان تا بایزاب دو ربع آویم و تا رکن عراقی هشت

نفع و نیست و سایر بلاد بر این قیاس **و از آنجمله** آنکه در بلاد بعضی از زیاده بعضی
 از آنجا طرح شده که زایر بعد از هر موضع که باشد در سمت کربلائی معلوم کنند زایر
 بجا و در پس بدین جهت احتیاج افتد بقیاس سمت کربلائی متعلی و طریق استخراج
 سمت مذکور و تعیین انحراف آن قبله بلد با سایر جهات آن بعد از معرفت آنچه
 در بیان سمت قبله از آن مذکور تقریر شد در کمال سهولت است مثلاً استفاد
 که در بلد شیراز سمت کربلائی معلوم شد در جهت جنوب بجا مغرب بقدر پانزده درجه
 و چون انحراف سمت قبله آن چنانکه ظاهر خواهد شد از جنوب بجا مغرب بقدر
 شانزده درجه آن پس سمت کربلا در آنجا بقدر یک درجه از سمت قبله آن منحرفست
 بجا جنوب و در قریب سمت کربلا بقدر پنجاه و نه درجه منحرفست از جنوب بجا
 مغرب که از سمت قبله آن بقدر سی و دو درجه منحرف باشد بجا جنوب و در جهت
 مقدس رضوی سمت مذکور بقدر شصت و هفت درجه منحرفست از جنوب بجا
 مغرب که از سمت قبله آن بقدر بیست و چهار درجه منحرف باشد بجا جنوب و
 اصفهان بقدر دوازده درجه از مغرب اعتدال بجا جنوب شمال منحرفست که تفاوت آن با سمت
 قبله آنجا بقدر پنجاه و سه درجه باشد و در شیراز بقدر بیست و شش درجه از مغرب
 اعتدال بجا جنوب شمال منحرفست که قدر تفاوت با سمت قبله آن بقدر شصت و پنج درجه

باشد و بر این قیاس قدر انحراف سمت مذکور در سمت قبله سایر بلاد با جهات دیگر
 بانکه التقای از آن مذکور مستنبط می تواند شد و طریقی که در کن سابق در بیان
 استخراج سمت قبله از قوم نقل شد هیچ يك از آن وافی نیست درین مطلوب چنانکه
 بر متامل ظاهر است **و از آنجمله** استعلام قدر وسعت هر يك از ممالکست چنانکه از آن
 مذکور با سالی می توان کرد که مملکت خراسان مثلاً بحسب طول با عرض چه قدر است و
 طول و عرض آن با هم چه نسبت دارند و از هر جهت بکدام ملک محدود است و مانند آن
 تحصیل معرفت قدر مسافت مابین البلاد است باین طریق که هر دو بلد که معرفت بعد از
 بین ایشان مطلوب افتد دایره مذکور را بر کره چنان وضع کنیم که بر هر دو بلد بگذرد
 که قوسی از ربع منقسم بفراخ در میان بلدین افتد و عدد فراخ مابینهما معلوم شود
 بمنزله آن باشد که بین البلدین را بآلتی پیچوده باشد و اگر مسافت مابینهما زیاد از ربع دو
 باشد باستقامت نظام بعضی از سایر ارباع دایره مذکور احتیاج افتد و تخمین نماید که بعضی
 در طریق استعلام مسافت مابین البلدین خیالی کرده اند که فساد آن ظاهر است بیان
 این آنکه شیخ بهاء رحمه الله در حاشیه تشریح الافلاک گفته که و بمعرفه الطول و العرض **تستعلم**
 المسافة بين كل بلدین بان ربع تفاضل مابین صوئیهما و مابین عرضیهما و یجمع المربعین
 فخذ الججمع بعد مابینهما فتأخذ کل درجه اثنین و عشرين من خطا و تسعی فرسخ و در همان

العلو شكل الارض قابل و در مجموعه سماة بکشون همین مضمون را از بعض حواشی
 ریح جدید نقل نمود و تصویر این خیال است که تفاضل طولی بین البلدین بقوی
 شد میباشد محصور میان نصف النهارین بلدین و تفاضل عرضی بقوی محصور میان اول
 التمزین و چون نصف النهار باول التمزین متقاطع میباشد برتناصف زاویه که
 مابین القوسین افتد قائمه میباشد پس در این قائمه بعد مسافت است میان
 این دو بلد و چون قدر ضلعین این قائمه باعتبار درجه معرفت قدر طول و عرض و
 تفاضل البلدین معلومست و ایضا قدر مسافت درجه معلومست که بیست و هفت
 کسری است پس با شکل عرضی استخراج قدر و ترزاویه که بعد مسافت مکرر
 میشود چه برهان شکل مذکور است براینکه مجموع ربعین ضلعین قائمه است
 مربع و ترادات اینست تصویر خیال مذکور و عجیبست که بر فساد این خیال حال
 متفطن نشدند و با بعون الله ذلاد این را بصورت نقص و خلل بیان میکنیم تا
 نقص آنکه هرگاه دو بلد فرض کنیم که تفاضل مابین الطولین ایشان هشت درجه باشد
 و تفاضل مابین العرضین شش درجه باین عنوان که عرض یکی هشتاد و سه درجه باشد و
 عرض دیگری هشتاد و نه درجه پس چون مربع تفاضل مابین الطولین شصت و چهار درجه
 و مربع تفاضل مابین العرضین سی و شش درجه میشود و مجموع آن صد درجه است و چنانچه در آ

بابی که بنا بر ضابطه مذکور بعد مسافت میان این دو بلد بقدر مسافت ده درجه
 باشد یا آنکه البته کمتر از مسافت هشت درجه آنچه بعد مسافت بینهما برین تصویر بقدر
 قاعده مثلثی است که یکی از ساقین از هفت درجه یعنی مابین بلد اول و عرض تعیین و
 دیگری از ساقین یک درجه یعنی مابین بلد ثانی و عرض تعیین و مجموع این دو ضلع هشت
 درجه میشود و هرگاه مجموع ساقین هشت درجه باشد قاعده که بعد مسافت مابینهما البته اقل
 اما حل آنکه تفاضل طولی بقوی که محصور مابین نصف النهارین نیست بلکه بقوی از
 النهار است محصور بین نصف النهارین پس در دو بلد که یکی از آن بر نفس معدل باشد یعنی بر
 خط استوایی میتواند شد چه قوس مذکور در نیوفت یکی از اضلاع مثلث مذکور است آنرا که
 هر دو بلد در افاق مایل باشد متصور نیست که قوس مذکور ضلع آن مثلث واقع شود چه
 هیچیک از طرفین این قوس درین حال به چپک از آن دو بلد منتهی نمیشود درین وقت
 قوسی که صاعد ضلعیت مثلث مذکور دارد قوسی است از دایره صغیر مواریه معدل
 النهار که محصور باشد میان نصف النهارین بلدین و قدر مسافت این قوس اقصای
 البته از قوس معدل النهار که مسافت مابین الطولین و کمال انحراف میان نصف
 النهارین است چه نصف النهارین بلدین چندانکه از معدل النهار دور میشوند متضا
 میگردند تا آنکه در قطبین با هم تقاطع کنند پس قدر قوس صغیر مذکور مساوی قوس

معدل النهار که عظیمه است نیست و آنچه مضبوطست که قدر یکدرجه بیست دو
 فرسخ و کسری است و در جداول عظمه است و در جداول صغیره مواردی آن در کسری بخدی می
 که محسوس نباشند چنانکه عرض تعیین است پس اگر دو بلد در عرض مختلف باشند
 و همین اختلاف طولی داشته باشند اگر بر نفس خط استوا باشند قدر بعد مساوی بین
 بقدر فراخ بقره تفاضل طول است یعنی هر چه بیست دو فرسخ و کسری هر چند از معدل
 النهار دور تر شوند قدر مساوی با آن وجود توافق در تفاضل طول کمتر میشود تا بخدی
 که قدری معتدله نباشد مثلاً اگر دو بلد بر خط استوا باشند و تفاضل بین
 ایشان نود درجه باشد قدر بعد مساوی ایشان دو فرسخ است اگر دو بلد باقی
 همین تفاضل در طول در حوالی عرض تعیین باشند تواند بود که بعد میان ایشان بیک
 فرسخ نرسد لیکن هر دو بلد که در طول اختلاف نداشته باشند و محصور با اختلاف
 در عرض یعنی هر دو در تحت یک نصف النهار باشند قدر بعد مساوی ایشان همیشه
 مضبوطست بقدر فراخ تفاضل باین العرضین و فرق میان این دو صورت ظاهر
 چه در صورت سابق تفاضل باعتبار قوس معدل النهار است و نیز فرض است که بلدین
 بر نفس معدل النهار یعنی بر خط استوا نیست بلکه در تحت صغیره اند و ازین بعد
 النهار پس بحال بقدر صغیره مذکور مساوی میشود و اما در صورت تفاضل عرض

باعتبار قوس نصف النهار است و هر دو بلد توافق در طول همیشه تحت نصف
 النهارند و از جمله تحصیل معرفت وضع تفصیلی بلاد است نسبت بهم چنانکه
 چنانکه خواهند معلوم کنند از بلدی ببلدی کدام راه نزدیکتر است و هرگاه
 مستقیم از بلدی ببلدی روند راه بر کدام بلدی افتد و از حوالی کدام بلد
 و هر بلدی از سمت مستقیم چه مقدار دور است و بر کدام جهت است چنانکه گوئیم
 مثلاً راه به سمت مستقیم بیکه مقصود روند از کوه مذکور مستقار میشود که
 بلد قم در سی و پنج فرسخ از راه بیعد بیست فرسخ بخازی بسیار راحت و بلد همدان در
 سی و پنج فرسخی بیعد سی و پنج فرسخ بخازی بمین و بلد کاشان در چهل فرسخی بیعد
 چهل فرسخ بر بسیار و بلد اصفهان در شصت فرسخی بیعد شصت فرسخ
 بر بسیار و بغداد در نود فرسخی بیعد شصت فرسخ بر بمین و شوش در صد
 پانزده فرسخی بیعد سی و پنج فرسخ بر بسیار و بصره در صد و چهل فرسخی بیعد
 چهل فرسخ بر بسیار و کوفه در صد و پنجاه فرسخی بیعد پنجاه فرسخ بر بمین و
 قطیف در دویست سی و پنج فرسخ بیعد صد بیست فرسخ بر بسیار و بحرین
 دویست پنجاه فرسخی بیعد هشتاد و پنج فرسخ بر بسیار و کربلا در دویست و هفتاد
 فرسخی بیعد نود و پنج فرسخ بر بسیار و مدینه مشرقه در سیصد و ده فرسخی بیعد

هفتاد فرسخ بر زمین و تمامه ایشان در سیصد و هشتاد فرسخ بر بسیار و آن
 عاقلندینه و تمامه تا کعبه معظمه شصت فرسخ که مجموع مسافت مستقیمه از قزوین تا
 مکه معظمه سیصد و هفتاد فرسخ بوده باشد و این جمله در نقاط سهولت است و انقباض
 از آن مذکور استخراج میشود و گمان نیست که آنی دیگر یا صواب است و بر تقدیر
 حتمی اصل آنها و فابراین نوع استخراج تواند نمود و بالله التوفیق **در باب** در تفصیل
 بعضی از امور استخراج از آن جمع البلاد و آنچه مناسبت آن باشد چون تحصیل کن مذکور
 و استنباط فواید آن همه کس در همه جایست مناسبت است از آنکه بعضی از آنرا که
 در آن نیست باشد مانند سمت قبله بلاد مشهور و موقع بوجه هر بلدی از خود
 کعبه معظمه و قدر بعد مسافت میان آنها بلاد از آن مشهور استخراج نموده در
 طریقه فصل مذکور کرد و چون در حال پیر این ساله هنوز متعین نشد بود که در
 ضمت کن مذکور وقت و اهتمام تمامی بعمل آید یا احتمال تفاوت قلیلی با واقع معانی
 ایراد این فواید نداشت پس اگر بعد از دقیق تفاوت قلیلی ظاهر شود در جیب قدح
 در حسن وضع این الت تواند بود بلکه راجع بتقصیر در صنعت و محاسبه در عمل
 و مع هذا در اصل مطلب که تحصیل معادیر مذکوره است بعنوان تخمین و زین بتحقیق
 نیست هر چند کمال دقت بکار رود تحصیل آن بعنوان تحقیق از تقدیر بیشتر خارج باشد

فصل اول در ذکر سمت قبله بلاد چون قبل از این مقرر شد که بعضی از بلاد که باعتبار ^{طول}
 موافق مکه معظمه باشند سمت قبله آنها احتیاج باستخراج ندارد بلکه اگر جنوبی باشد از مکه معظمه
 یعنی در عرض کمتر باشد سمت قبله آن نقطه شمال است و اگر شمالی باشد یعنی عرض آن بیشتر
 باشد نقطه جنوبیست و بلدی که موافقت تمام در طول با مکه معظمه داشته باشد در
 بلاد مشهوره میظر نیاید لیکن بعضی از بلاد بسیار و بسیار لطول است که نازل منزله موافق
 الطول تواند شد مانند صنعای دارالملک یمن در جانب جنوبی که نقطه وصل و از ذن الرق
 در جانب شمال آن که بسبب آنکه هر کدام در طول از مکه معظمه بچند دقیقه کمتر است از طرف
 قبله آن از شمال یا جنوب بچشم شرق قدری بعد بریندار پس یعنی قبله اول بنقطه شمال
 و ثانی بنقطه جنوب میتوان کرد و قبله سایر بلاد چون از این دو نقطه معلوم اختلاف
 معتدبه طولی مخفف قدر انحراف آنها از آن که مذکور است استخراج نموده بجهت عدم اعتنا
 بکسور قلیله بعنوان اسقاط قایق کمتر از نصف درجه و رفع دقائق بیشتر از آن یعنی
 آن بجای یکدرجه صحیحی چنانکه متعارف اهل حساب است ذکر میشود و چون اکثر بلاد مذکور
 نسبت بمکه معظمه شمالیست یعنی قبله آنها بنقطه جنوب نزدیک است از شمال منبسط
 دید که ابتدا بلدی نماید که قبله آن بنقطه جنوب و غرب یعنی انحراف اقل باشد و بیشتر
 اکثر فاکتور باین معنی که اقل انحراف مقدم باشد بر اکثر انحراف در هر مرتب و بر وضع

طبیعی بود که از زمین بیسار میباشد قدر انحراف بلاد را از نقطه جنوب ذکر کنند تا به نقطه
 مشرق رسد و بعد از آن چون به نقطه شمال نزدیک میشود تحدید انحراف بنقطه شمال
 نموده برین تیب لاقل فالاقل تا بنقطه شمال و بعد از آن بر تیب لا کذا فالاکثر تا بنقطه مغرب
 و بعد از آن چون باز جنوب نزدیک میشود بر تیب لاقل فالاقل تا بنقطه جنوب و رعایت این
 ترتیب فی الجمله حیاتیست از حد غلط که آنرا بعمل می آید چنانکه ظاهر است و بوجه تاکید این
 معنی بعد از ذکر قدر انحراف از یکی از این دو نقطه جنوب یا شمال متذکر شد که تمام قوس انحراف
 را نیز که عبور از مابقی آن قوس باشد تا مشرق یا مغرب ذکر نماید هر چند که مستغنی عنه
 تا اگر کنار از یکی از اینها هوای واقع شود بقرینه دیگری تصحیح توان نمود و اگر دو بلد
 قدر انحراف مساوی باشند اشغاری بمساوی کرده میشود و چون معلوم شد که انحراف
 چهار وجه چهار نوع است بلاد مشهوره در یکی چهار قسم بنفصل میکرد **قسم اول**
 بلادی که انحراف قبله آنها شرقیت از جنوب و درین قسم بیست و چهار بلد مذکور
 میشود **الف** قدر قوس انحراف قبله آن از نقطه جنوب بجهت مشرق هشت درجه است
 که از سمت قبله آن تا مشرق اعتدال هشتاد و دو درجه باشد **حلب** از جنوب شانزده
 درجه تا مشرق هفتاد و چهار درجه **رحبه** از جنوب هفتاد و دو درجه تا مشرق هفتاد و
 سه درجه **انطاکیه** از جنوب نوزده درجه تا مشرق هفتاد و یک درجه **سلطه** از جنوب

بیست درجه تا مشرق هفتاد و دو درجه **مدینه مشرق** از جنوب بیست و هشت درجه تا مشرق
 شصت و دو درجه **دمشق** ایضا از جنوب بیست و هشت درجه تا مشرق شصت و دو
 درجه **طرابلس** از جنوب بیست و دو درجه تا مشرق شصت و یک درجه **حصص**
 ایضا از جنوب بیست و دو درجه تا مشرق شصت و یک درجه **قزین** از جنوب سی درجه
 تا مشرق شصت و دو درجه **رومی** از جنوب سی و یک درجه تا مشرق پنجاه و دو درجه **طبرستان**
 از جنوب سی و پنج درجه تا مشرق پنجاه و پنج درجه **قسططیه** از جنوب سی و شش درجه
 تا مشرق پنجاه و چهار درجه **صود** از جنوب سی و هفت درجه تا مشرق پنجاه و سه درجه
قوس از جنوب سی و هشت درجه تا مشرق پنجاه و دو درجه **عسقلان** از جنوب چهل و دو درجه
 درجه تا مشرق چهل و شش درجه **بیت المقدس** از جنوب چهل و هفت درجه تا مشرق چهل و
 سه درجه **الکندر** از جنوب پنجاه و هشت درجه تا مشرق سی و دو درجه **مصر**
 از جنوب پنجاه و نه درجه تا مشرق سی و یک درجه **قیص از صعیق** از جنوب هفتاد و شش
 درجه تا مشرق چهارده درجه **طرابلس** ایضا از جنوب هفتاد و شش درجه تا مشرق
 چهارده درجه **قطیفه دارالسلام** از جنوب هفتاد و هفت درجه تا مشرق سیزده درجه
قزوان از جنوب هشتاد و یک درجه تا مشرق نوزده درجه **تاورت علیا** از جنوب هشتاد و
 درجه تا مشرق سه درجه **قسم ثانی** بلادی که انحراف قبله شرقیت از شمال پنج بلد است

طیحه مغرب قدر قوس انحراف قبله آن از نقطه شمال بجانب **مغرب** هشتاد و چهار درجه است
 که از سمت قبله آن تا مشرق اعتدال شش درجه باشد **س** اقصای مغرب از شمال
 پنج درجه تا مشرق پانزده درجه **دفعه پنجم** از شمال شصت و چهار درجه تا مشرق بیست
 و شش درجه **جری در الملک** از شمال پنجاه و سه درجه تا مشرق سی و هفت درجه **درید**
از بلادین از شمال بیست و دو درجه تا مشرق شصت و هشت درجه **قسم ثالث** بلادی
 که انحراف قبله آنها غریب است از شمال چهار بلاد **از بلاد** قدر قوس انحراف قبله آن از
 شمال بجانب مغرب شصت و سه درجه است که سمت قبله آن نقطه مغرب اعتدال بیست
 و چهار درجه باشد **سویات** از شمال هفتاد و یک درجه تا مغرب پانزده درجه **در الملک چین**
 از شمال هشتاد و یک درجه تا مغرب نه درجه **بهران هند** از شمال هشتاد و هفت درجه تا
 مغرب سه درجه **قسم رابع** بلادی که انحراف قبله آنها در غربیت از جنوب هفتاد
 پنج بلاد است **بنا و هند** قدر قوس انحراف قبله آن نقطه جنوب بجانب مغرب هشتاد و شش
 درجه است که تا مغرب اعتدال چهار درجه باشد **اکرم** از جنوب هشتاد و چهار درجه
 تا مغرب شش درجه **دهلی** از جنوب هشتاد و سه درجه تا مغرب هفت درجه
دبیل ایضا از جنوب هشتاد و سه درجه تا مغرب هفت درجه **منصور سند** از جنوب
 هشتاد و یک درجه تا مغرب نه درجه **لهادر** از جنوب هفتاد و پنج درجه تا مغرب پانزده درجه

نقاسه از جنوب هفتاد و سه درجه تا مغرب هفتاد و سه درجه **هرمود** از جنوب هفتاد
 و دو درجه تا مغرب هشتاد و سه درجه **سوتان** ایضا از جنوب هفتاد و دو درجه تا مغرب
 هشتاد و سه درجه **خان بالغ** از جنوب هفتاد و یک درجه تا مغرب پانزده درجه **کشمیر** از جنوب
 شصت و سه درجه تا مغرب بیست و یک درجه **قطیف** ایضا از جنوب شصت و سه درجه تا مغرب
 بیست و یک درجه **لحسا** از جنوب شصت و هشت درجه تا مغرب بیست و دو درجه **قند**
 ایضا از جنوب شصت و هشت درجه تا مغرب بیست و دو درجه **بست** از جنوب شصت
 و پنج درجه تا مغرب بیست و پنج درجه **تیمت** از جنوب شصت و چهار درجه تا مغرب
 بیست و شش درجه **سیستان** از جنوب شصت و دو درجه تا مغرب بیست و هشت درجه
بلخشان ایضا از جنوب شصت و دو درجه تا مغرب بیست و هشت درجه **پیش بالغ** از جنوب
 شصت و یک درجه تا مغرب بیست و نه درجه **قراقرم** ایضا از جنوب شصت و یک درجه تا مغرب
 بیست و نه درجه **بحرین** از جنوب شصت و سه درجه تا مغرب سی درجه **بلخ** از جنوب پنجاه
 و نه درجه تا مغرب سی و یک درجه **ختن** از جنوب پنجاه و هشت درجه تا مغرب سی و دو درجه
 ایضا از جنوب پنجاه و هشت تا مغرب سی و دو درجه **کپان** از جنوب پنجاه و شش درجه
 تا مغرب سی و چهار درجه **فاریاب** از جنوب پنجاه و چهار درجه تا مغرب سی و شش درجه **شهر**
 از جنوب پنجاه و دو درجه تا مغرب سی و هشت درجه **سرو** از جنوب پنجاه و یک درجه

از جنوب پنجاه و دو درجه تا مغرب سی و هشت درجه **هات**

تا مغرب سی درجه **شیراز** ایضا از جنوب پنجاه یکدرجه تا مغرب سی درجه **کشر**
 از جنوب پنجاه درجه تا مغرب چهل درجه **سرقند** از جنوب چهل نه درجه تا مغرب چهل
 یکدرجه **بخارا** از جنوب چهل نه درجه تا مغرب چهل یکدرجه **بخند** از جنوب چهل
 هشت درجه تا مغرب چهل دو درجه **نق** ایضا چهل هشت درجه تا مغرب چهل دو
 درجه **نشین** ایضا از جنوب چهل هشت درجه تا مغرب چهل دو درجه **خراسان** از جنوب
 چهل و هفت درجه تا مغرب چهل و سه درجه **بناکت** از جنوب چهل و سه درجه تا مغرب
 چهل چهار درجه **المانع** ایضا از جنوب چهل و سه درجه تا مغرب چهل چهار درجه
نیشابور از جنوب چهل چهار درجه تا مغرب چهل و سه درجه **طوس** از جنوب چهل و سه
 درجه تا مغرب چهل و هفت درجه **سبزوار** از جنوب چهل و سه درجه تا مغرب چهل و هشت
 درجه **طراز** ایضا از جنوب چهل و دو درجه تا مغرب چهل و هشت درجه **بند** ایضا از جنوب
 چهل و دو درجه تا مغرب چهل و هشت درجه **دامرور** از جنوب چهل درجه تا مغرب پنجاه
اصفهان از جنوب سی نه درجه تا مغرب پنجاه یکدرجه **دامغان** از جنوب سی و هشت
 درجه تا مغرب پنجاه و دو درجه **سمنان** از جنوب سی و هفت درجه تا مغرب پنجاه و سه درجه
کرج دارالملک **خوارزم** ایضا از جنوب سی و هفت درجه تا مغرب پنجاه و سه درجه
استرآباد از جنوب سی و شش درجه تا مغرب پنجاه و چهار درجه **بصره** ایضا از جنوب سی

شش درجه تا مغرب پنجاه و چهار درجه **کاشان** از جنوب سی و پنج درجه تا مغرب پنجاه و پنج
 درجه **قم** از جنوب سی و دو درجه تا مغرب پنجاه و هشت درجه **شوش** ایضا از جنوب سی و
 دو درجه تا مغرب پنجاه و هشت درجه **ری** ^{از جنوب} سی و یکدرجه تا مغرب پنجاه و نه درجه **سا**
 ایضا از جنوب سی و یکدرجه تا مغرب پنجاه و نه درجه **ساوه** از جنوب بیست و هشت درجه
 تا مغرب شصت و دو درجه **قزوین** از جنوب بیست و هفت درجه تا مغرب شصت و سه
 درجه **ایهر** از جنوب بیست و پنج درجه تا مغرب شصت و پنج درجه **شهرزو** از جنوب
 بیست و چهار درجه تا مغرب شصت و شش درجه **کوبان** ایضا از جنوب بیست و چهار
 درجه تا مغرب شصت و شش درجه **لاهیجان** از جنوب بیست و سه درجه تا مغرب شصت و هفت
 درجه **هدا** از جنوب بیست و دو درجه تا مغرب شصت و هشت درجه **شیراز** از جنوب بیست
 درجه تا مغرب هفتاد و سه درجه **بکاور** ایضا از جنوب بیست درجه تا مغرب هفتاد و سه درجه
بلغار از جنوب پانزده درجه تا مغرب هفتاد و یکدرجه **باب الاغوا** از جنوب هجده درجه
 تا مغرب هفتاد و دو درجه **برده** ایضا از جنوب هجده درجه تا مغرب هفتاد و دو درجه
اردبیل ایضا از جنوب هجده درجه تا مغرب هفتاد و دو درجه **پیریز** از جنوب شانزده
 درجه تا مغرب هفتاد و چهار درجه **تفلیس** ایضا از جنوب شانزده درجه تا مغرب هفتاد و دو درجه
مشاغره از جنوب پانزده درجه تا مغرب هفتاد و پنج درجه **بغداد** از جنوب سیزده درجه

تا مغرب هفتاد و هفت درجه **بخوان** از جنوب دوازده درجه تا مغرب هفتاد و هشت
 درجه **کوفه** ایضا از جنوب دوازده درجه تا مغرب هفتاد و هشت درجه **سین رای**
 از جنوب هفتاد و هفت تا مغرب هشتاد و سه درجه پس باین تفصیل قدر انحراف صد
 هشت بلد مشهور دانسته شد بعضی از بلاد که مذکور بمقایسه بلاد درجه بان
 میتواند شد مانند بسطام بمقایسه دالمغان و استراباد و مانند امل بمقایسه سارا
 و مانند رشت بمقایسه لاهیجان و قس علی ذلك و باید دانست که در صورت قدر
 انحراف قبله بلاد توهمی چند هست که ذکر آنها و بیان فساد آنها بخوبی از تفصیل ^{موجب}
 زیادی بصیرت در این مقام خواهد شد پس مناسب است که این فصل را بخیر و تقریر
 انجا ختم کنیم **اول** توهم اینکه هرگاه تفاضل طول بلدی نسبت بطول مکه مقطره ^و
 باشد با تفاضل عرض آن بلد نسبت بعرض مکه یعنی همان قدر از درج و دقائق که در
 زیاده است از مکه در عرض این زیاده باشد یا بقدر زیادی طول عرض کر باشد یا بهمان
 قدر که در طول کما است در عرض نیز کر باشد بقدر کمی طول در عرض زیاده باشد لازم آید که
 قبله آن بلد بین الجحین یا بانیعنی که در صورت اولی بر نصف جنوبی مغرب اعتدال
 باشد و در ثانی بر نصف شمالی مغرب اعتدال و در ثالثه بر نصف شمالی و شرقی اعتدال
 و در رابعه بر نصف جنوبی و شرقی اعتدال و موافق صورت اول است آنچه شیخ حسین ^{الصدیق}

رحمة الله در رساله قبله خراسان گفته است که چون هر یک از بصره و طوس موافقند در
 تساوی زیادی هر یک از طول و عرض آن نسبت بطول و عرض مکه مقطره میباید قدر انحراف
 قبله ایشان با هم موافق و سمت قبله هر یک مابین جنوبی مغرب اعتدال باشد و نصیب
 نشان این توهم است که تفاوت طولی موجب انحراف آن نقطه جنوب یا شمال و تفاوت ^{عرضی}
 موجب انحراف آن نقطه شرق یا مغرب میشود و چون در صورت مزوره هر دو تفاضل تساوی و
 شکافی است میباید سمت قبله مابین الجحین باشد و بطلان این ظاهر آنچه منبسط است
 بر مکان وقوع بلدین تساوی بین در عرض مختلفین در طول در تحت یک اول السمت و بقیه
 بر وقوع بلدین تساوی بین در طول مختلفین در عرض در تحت یک نصف النهار و برین مکان
 متفرع است تفریع انحراف از نقطه شرق یا مغرب بر تفاوت عرضی و فساد این کما سابقا
 بیان شد و حاصل آن اینست که تلازم نیست میان اختلاف در عرض انحراف قبله از شرق
 یا مغرب پس ممکنست که بلدی با وجود توافق عرض با مکه مقطره منحرف باشد سمت قبله
 از شرق یا مغرب اعتدال یا عکس آن و ایضا توهم مذکور منبسط است بر مکان توازی نصف
 النهار بلاد چه بر فرض تلازم مذکور یا نه هرگاه نصف النهار بلاد متوازی نباشد بلکه
 افاق مانده چنانکه مطابق واقع است متضایق شوند ظاهر است که بسبب تضایق مذکور
 هر چند تفاضل طولی عرضی بلدی نسبت ببلدی دیگر در عدد درج و دقائق موافق

باشد لیکن باعتبار قریب و بعد ایشان نسبت بخط استوا اختلافی در قدر تفاضل
 ۴۸ میرسد و مقدار این انحراف این مقدار است نه آن عدد چه اگر همان عدد درجات ^{طول}
 و عرض و ملاحظه نسبت تفاضل مذکور مساوی قدر انحراف میبود بایستی که در هر ^{بلدی}
 محض ملاحظه نسبت مذکور بی عملی و آتی استخراج قدر انحراف آن بلد توان کرد
 چه برین تقدیر اختصاصی بصورت مساوی تفاضل ندارد پس در بلدی که مثلا
 نسبت تراید طول و عرض آن از طول و عرض مکه نسبت ثلث و ثلثان بوده باشد
 یعنی تفاضل طولی نصف تفاضل عرضی باشد لازم میبود که انحراف آن از جنوب
 نصف انحراف آن از مغرب اعتدال باشد و براین قیاس و خلاف این ثابت است چه
 با وجود اینکه باتفاق طول قزوین هشتاد پنج درجه و عرض سی شش درجه ^{چنین}
 باتفاق طول مکه هفتاد و هفت درجه و عرض بیست یک درجه و چهل
 دقیقه است و تراید طول نیز از نصف تراید عرضی است قدر انحراف قبله آن از جنوب
 باتفاق بچند درجه کمتر است از نصف قدر انحراف از مغرب اعتدال پس ظاهر شد که
 بسبب تساوی تفاضل طولی و عرضی طوس یا بصره مثلا نامکه معظمه لازم نیاید که ^{سمت}
 قبله آن با بین جنوب مغرب اعتدال باشد بالانکه در بصره تساوی تفاضل مذکور
 نیز مفقود است و حکم با شترک آن با طوس در معنی بینی بر غفلی است که از جمیع ^{طول} بقدر

و عرض بلاد معلوم میشود و ایضا ازین قبیل است حکم باینکه طول بصره از طول بغداد
 پنج درجه زیاد تر است چنانکه در سال مذکور است چه در درجات معتبره ^{مستحضر}
 مضبوط است که طول بصره هشتاد و چهار درجه است و عرض سی درجه و طول بغداد هشتاد
 درجه است و عرض سی سه درجه و بیست پنج دقیقه پس باینکه این زیادتی طول بصره
 از طول مکه که باتفاق هفتاد و هفت درجه و ده دقیقه است شش درجه و پنجاه دقیقه
 میشود و زیادتی عرض آن بر عرض مکه که باتفاق بیست یک درجه و چهل دقیقه است هشت
 درجه و بیست دقیقه میشود پس تفاضل طول و عرض آن نسبت بطول و عرض مکه ^و
 نیست بلکه بیک درجه و نیم تفاوت دارد و هم چنین زیادتی طول بصره بر طول بغداد بچهار
 درجه است آن پنج درجه **دیگر** از توهمات عکس صورت مذکور است باین معنی که هرگاه
 قبله بلدی بر نصف دو جهه باشد لازم آید که تفاضل طول و عرض آن بخوبی از انحراف
 مذکور مساوی باشد و بطلان این نیز بعد از تذکره سابق بانکه تا تالی ظاهر شود
دیگر از توهمات این مقام اینست که تساوی قدر انحراف دو بلد در یکی از اقسام آن
 مذکور مستلزم آن باشد که در سمت قبله مساوی هم باشند یعنی بجایی باشد که اگر
 خطی از آن بعد بمکه معظمه اخراج کنند بر او قریب نیز بگذرد و این نیز فاسد است چه
 شرازان سمت قبله هر آید با وجود تساوی قدر حجاب انحراف غربی از جنوب قریب نیست

فرسخ بریسار است و هم چنین با وجود تساوی مذکور هر روز از سمت قبله بولتان چهل فرسخ
بریسار است و دلیل از سمت قبله معنی چهل فرسخ بریسار و نیز از سمت قبله سیزده فرسخ
فرسخ بریسار و کوبان از سمت قبله حتی هفتاد فرسخ بریسار و مخفی مانند که منشأ این
توهم گمان توانی نصف النهار بلد است چه برین تقدیر وقوع تساوی و با انحراف ایشان
باهر چنانکه فروض است لازم می آید که خط سمت قبله ایشان بودن اخراج شود شود
و الا تقاطع خواهند بود بر نقطه از سمت قبله لایحاله و چون بحالت که از تقاطع و
خط غیر متوازی با دو خط متوازی دو زاویه متساویه در یک جهت حادث شود می باید که در
انحراف که از تلافی ایشان با نصف النهار این متوازی هم می رسند با هم مساوی نباشند
خلاف فرض است **دیکر** از توهمات عکس صورت سابقه است یعنی هرگاه دو بلد بر حقیقت مذکور
باشد لازم باشد که هر دو انحراف مساوی باشند و این نیز فاسد است فسرین بر سمت قبله
قسط طیف است با وجود تفاوت شش درجه در قدر انحراف شرقی از جنوب و لحاظ بر سمت قبله
لحاظ است با تفاوت هفت درجه و قدر انحراف غربی از جنوب و هم چنین بحرین بر سمت قبله
با تفاوت هشت درجه و نیز بر سمت قبله بیش بالغ است با تفاوت نوزده درجه و شمار
بر سمت قبله جنوب بالغ است با تفاوت بیست درجه و این توهم نیز قریب است بمنشاء توهم سابق
دیکر از توهمات آنست که هرگاه دو بلد نظیر هم باشند یا بمعنی که قدر انحراف احدهما در یکی از اقسام

اربعه ساری باشند با قدر انحراف دیگری در قسم مقابل آن لازم باشد که در سمت قبله با هم
مواجه باشند یعنی اگر از یکی دیگری خطی مستقیم اخراج شود بمکه معطره بگذرد این نیز باطل است
چه زبید از بلاد یمن نظیر همدانست یا بمعنی که قدر انحراف قبله زبید از شمال بجانب شرق
بیست و دو درجه است و انحراف همدان از جنوب بجانب مغرب ایضا بیست و دو درجه آنگاه سمت قبله
زبید مواجه شرقی همدانست و قریب بچهل فرسخ و سمت قبله همدان ایضا مواجه شرقی زبید است
قریب بر بیست فرسخ و اگر از همدان بزبید خطی اخراج کنند قریب بر بیست فرسخ از غربی
معطره بگذرد و ایضا قیروان نظیر دارالک چین است چه قدر هر یک از انحراف سمت قبله
از جنوب بجانب شرق و انحراف تانی از شمال بجانب مغرب هشتاد یک درجه است با آنکه سمت قبله قیروان
مواجه جانیوی چین است بمسافت شصت و پنجاه فرسخ تقریباً و سمت قبله چین ایضاً مواجه
جانیوی قیروانست بمسافت چهارصد و شصت فرسخ تقریباً و اگر از قیروان بچین خطی مستقیم اخراج
کنند قریب بسصد و پنجاه فرسخ از شمال بگذرد و ایضا سوسن اقصی لها و است چه
سمت قبله سوسن از شمال بجانب شرق و سمت قبله لها و از جنوب بجانب مغرب هر یک هفتاد
پنج درجه آنگاه سمت قبله سوسن مواجه جانب جنوبی لها و است قریب بچهارصد فرسخ
و سمت قبله لها و ایضاً مواجه جنوبی سوسن است قریب به صد و پنجاه فرسخ و اگر بینهما بخط
مستقیم وصل کنند قریب بسصد و شصت فرسخ از شمال بگذرد و ایضا تاهرت علیا

نظیر بهلوار است چه انحراف سمت قبله تاهرت از جنوب یحسان شرق هفت
 درجه آساوی انحراف قبله بهلوار از شمال یحسان مغرب با آنکه سمت قبله تاهرت مواجه
 جنوب بهلوار است بمسافت دویست فرسخ تقریباً و سمت قبله بهلوار ایضاً دوازده جنوبی تا
 مسافت صد پنجاه فرسخ تقریباً و خط مستقیم بینهما در بیست و یک فرسخ از شمالی
 میگذرد و در ضمن تمیلات مذکور این ظاهر شد که بعد از یک از بلادین متناظرین از سمت
 دیگری لازم نیست که مساوی باشد و وجه این اختلاف عدم تساوی اینانست و در قریب و بعد
 بکه نقطه چنانکه باندک تاملی ظاهر میشود **دیگر** از توهمات عکس صورت سابقه است با
 که هرگاه دو بلد در دو جهت بکه نقطه مواجه هم باشند در سمت قبله می آید که انحراف
 احدی از دیگری از اقسام اربعه مساوی انحراف دیگری باشد در قسم مقابل و این باطل است چه
 الملك جیش در سمت قبله مواجه قدما ط است با تفاوت پانزده درجه در قدر انحراف
 مقابل در نقطه مدینه نوبه مواجه دلیل است با تفاوت نوزده درجه در قدر انحراف مذکور
 ممکن است که نشان این توهم و توهم سابق قیاس وضع بلاد مذکور باشد بر اطراف بکه نقطه
 وضع محیط تقاطع یکدیگر با مرکز و غفلت از اختلاف شمال و جنوب و هم چنین شرق و غرب
 بلاد با اختلاف افاق و اینکه در بعضی فی حد اختلاف هر بلدی از جنوب یا شمال همان بلد
 و بعد از آنکه از ضوابط و اشیاء این اشیاء در این اشیاء این امور نمیآید

فصل ثانی در مکرر موقع توجه بلاد مشهور و خارج حدود کعبه مقصود از کیفیت وضع کعبه
 چنانکه در اوایل این رساله مذکور شد و مساعده که جمع البلاد مستفاد میشود که از
 الاسود تا باب کعبه مقصود که در بیست و یک فرسخ طریقت موقع توجه اهل بعضی از
 بلاد هند است مانند بهلوار و حوالی آن و قضای باب که آن نیز در بیست و یک
 موقع اهل چین و دیبل و بالارس و منصوره و کن و دهلی و هر روز و قناته و حوالی
 آنهاست و از باب تا نصف ان طلع که آنهاست در ثالث است موقع توجه اهل حنا
 و لهار و مولتا و قطیف و بحرین و قندهار و کشمیر و بخت و سیستان و کن و چنان
 و بخت و خان بالغ و شیراز و بلخ و کاراباست و سدس رابع موقع توجه اهل
 و ختن و پیش بالغ و نیز و و قنات و قنات و قنات و قنات و قنات و قنات و قنات و قنات
 و چند و بخارا و لا مهر و طبرستان و بخت و سیستان و سدس رابع موقع توجه اهل
 موقع توجه اهل اصفهان و بصره و سمنان و کاشان و اسرabad و کراچی و دم و دری و ساری
 و قزوین و ساس و لاهیجان و همدانست و سدس سادس که ششمی است برکن ثانی موقع
 توجه اهل کوی مدینه و سن و شمش و طغادر و باب الابواب و برعه و قنات و قنات و قنات
 و نیز و بخارا و کوفه و سمرقند است پس موقع توجه اهل عراق عرب و بلاد و قنات
 برکن ثانی و موضع توجه اهل عراق عجم نیز برکن اول است از سایر بلاد و وجه

بان عراقی هین است و از رکن عراقی تا رکن غربی که ضلع غربی است سدس اولان
 موقع توجه اهل بصره و از رکن الروم و حوالی آنهاست و سدس ثانی موقع توجه اهل
 ازبکانه و حلب و حوالی آنهاست و سدس ثالث که منتهی میشود بمیزان یک منتصف ضلع
 مذکور است موقع توجه اهل انطاکیه و بلطیه و قتیبه کبری و طرابلس شام و دمشق
 و حمص و قسطنطنیه و قسطنطنیه و مدینه مشرق و قریه و صور و عسقلان و بیت
 المقدس است پس وجه تسمیه رکن عراقی مذکور بر رکن شامی نیز ظاهر شد پس
 موقع توجه اهل شام نیز باین رکن نزدیک است از آنکه یک و سدس رابع موقع
 توجه اهل اسکندریه و مصر و اندلس است و سدس خامس موقع توجه اهل طرابلس
 مغرب و قریه و قاهره و قیص و سوی اقصی است و سدس که منتهی است بر رکن
 غربی عازمی چری که از بلاد مشهور نیست و تسمیه آن رکن بفری یا بوالسطه
 عازمات است که موقع توجه اهل بلاد مغرب بان مترد تکبر است از سایر اکناف
 چنانکه ظاهر شده و از رکن غربی تا رکن یبانی که ضلع دیگر طول و ثلث اضلاع است
 سدس ثانی موقع توجه اهل نعله و اکثر بلاد نوید است و سدس ثانی موقع
 توجه اهل جرجی و سایر بلاد حبشه است و سدس ثالث عازمی چری از بلاد
 مشهور نیست و سدس رابع و خامس سادس که نصف اخیر این ضلع است موقع
 توجه

اهل بعضی از بلاد یمن است مانند بنید و از رکن یبانی تا رکن حجر الاسود که ضلع
 دیگر عرض است و رابع اضلاع سدس اول از موقع توجه اهل صنعای یمن و حوالی
 پس این رکن از دو جانب تا بلاد یمن محاذات دارد و در اطلاق یبانی بران کمال مناسبت
 و سدس ثانی و ثالث و رابع و خامس این ضلع محاذی چری از بلاد مشهور نیست و
 سادس که منتهی بحجر الاسود است موقع توجه اهل سونتا و سراندیب و حوالی آنهاست و بر
 عارف بر وضع رکن مذکور پوشیده نیست که استنباط این قیم امور از آن دو مرتبه نشا
 و عیان است پس خلاف اینچنان است استنباط شده خصوصاً با تفاوت فاحش مثل آنچه
 باین شاذان در رساله قبله ذکر کرده است که قبله مولثان و کابل و قندهار و
 رکن یبانی و حجر الاسود است محل اعتماد نیست و از این قبیل است آنچه بعضی
 کرده اند که اهل عراق بر رکن حجر الاسود است و بنابر این آن رکن طالع عراقی نامیده اند
 در کتاب شرایع مذکور است و هم چنین آنچه شهید ثانی رحمه الله در شرح بقصد
 اصلاح غرابت این حکم فرموده که این بر سبیل تقریب است و قبله اهل عراق با
 و نزدیک بانست و قطع نظر از مقتضای کون مذکور بمشاهده معلومست که
 رکن حجر الاسود منحرفست از محاذ مشرق اعتدال بجهت جنوب و بر فرض که
 موافق نیز باشد توجه بان یا بیاب یا بحر چری از اجزای آن ضلع که بر رکن حجر

بلاد وافی نیست با استخراج قدر نسبتا بین ما و بهتین التي بجهة استعمال انحصار
در بلاد مختلف الطول والعرض کن مذکور است و چون استخراج قدر بعد جمیع بلاد
از هم و ذکر آنها تطویل بلاد طویل است پس بنا آنست که قدر فراخ ما بین هر دو
بلد که از هم بعدی معتدیه داشته باشند موافق تقضای کن مذکور بتفصیل
مذکور کرد بنا بر این بزرگ نسبت بعد سنا چهل بلد شهر با هم که هفتصد و هشتاد
نسبت است اکتفا میشود بجهت صیانت انساب غلط کتاب قدر مذکور را در فراخ را
بذکر اخیل نیز میکنیم هر چله هشت فرسخ چنانکه مشهور است تا اگر در یکی واقع
شود بقرین دیگری تصحیح توان کرد و چون در ذکر کسور بلکه احاد قلیله فراخ و
هم چنین در ذکر کسور محل نفعی معتدیه نیست بجهت رقا عدم اطناء از کسوف فراخ
مطلقا الحاضر و ان احاد فراخ نیز آنچه بنصف عشر نرسد اسقاط میکنیم و زاید بر
انرا رفع نموده بجای عشر که در مقام نازل منزله یک صحیح اعتبار شده بسیار
ضم میکنیم و از مراحل نیز بهین طریق آنچه از نصف کمتر باشد اسقاط و زاید را
بجای یک چله اعتبار میکنیم و شروع از بلادی که در حوالی مکه نقطه است مانند مدینه
شرف و صنعاء و محاسن نموده بعد از آن سایر بلاد بر ترتیب الاوتب فالاقرب نسبت
بمکه نقطه مذکور میشود و نسبت هر بلدی بمرکز آن بلد که مقدم بر او ذکر شده

تفصیلی باید **مدینه مشرفه** قدر مسافت آن تا مکه معظمه نود فرسخ است که یازده
مرحله باشد **صنعا** تا مکه صد شصت فرسخ بیست چله تا مدینه دویست و فرسخ
بیست شش چله **الحما** تا مکه صد و چهل فرسخ هجده چله تا مدینه صد و هفتاد
فرسخ یک چله تا صنعاء دویست چهل فرسخ سی چله **بصره** تا مکه دویست چهل
فرسخ سی چله تا مدینه دویست بیست و فرسخ بیست و هشت چله تا صنعاء
نود و فرسخ چهل و نه چله تا الحما صد و پنجاه فرسخ نوزده چله **هرمز** تا مکه دویست
هفتاد و فرسخ سی چهل و نه چله تا مدینه دویست و فرسخ سی شش چله تا صنعاء
سیصد و شصت و فرسخ چهل و پنج چله تا الحما صد و چهل فرسخ هجده چله تا بصره
شصت و فرسخ بیست چله **شیراز** تا مکه دویست و هفتاد و فرسخ سی چهل
تا مدینه دویست و شصت و فرسخ سی سه چله تا صنعاء چهار صد و ده فرسخ پنجاه
یک چله تا الحما صد و شصت و فرسخ بیست چله تا بصره هشتاد و فرسخ ده چله
تا هر روز صد و فرسخ سیزده چله **بغداد** تا مکه دویست و هشتاد و فرسخ سی پنج
چله تا مدینه دویست و ده فرسخ بیست شش چله تا صنعاء چهار صد سی
و فرسخ پنجاه و چهار چله تا الحما دویست و بیست و فرسخ و هشت چله تا
بصره نود و فرسخ یازده چله تا هر روز دویست و شصت و فرسخ سی سه چله تا **شیراز**

صد هفتاد فرسخ سی و یکرجه **موصول** تا دو لیست و نود فرسخ سی و شش رجه تا مدینه
 دو لیست و ده فرسخ بیست و شش رجه تا صنعاء چهار صد و چهل و پنج رجه
 تا الحسا دو لیست هفتاد فرسخ سی و چهار رجه تا بصره صد و هفتاد فرسخ بیست و یکرجه
 تا هر روز سیصد و سی فرسخ چهل رجه تا شیراز دو لیست و سی فرسخ بیست و یکرجه
 تا بغداد هفتاد فرسخ نه رجه **اصفهان** تا مکه سیصد و ده فرسخ سی و نه رجه تا
 مدینه دو لیست هشتاد فرسخ سی و پنج رجه تا صنعاء چهار صد و پنجاه فرسخ سی و شش
 رجه تا الحاد و لیست ده فرسخ بیست و شش رجه تا بصره هفتاد فرسخ نه رجه تا
 هر روز صد هشتاد فرسخ بیست و سه رجه تا شیراز هفتاد فرسخ نه رجه تا بغداد
 صد و ده فرسخ چهارده رجه تا موصول صد و نود فرسخ بیست و چهار رجه **دمشق** تا
 مکه سیصد و بیست فرسخ چهل رجه تا مدینه دو لیست و فرسخ بیست و هشت رجه
 تا صنعاء چهار صد و هشتاد فرسخ شصت رجه تا الحسا سیصد و پنجاه فرسخ چهل رجه
 رجه تا بصره دو لیست و شصت سی و سه رجه تا هر روز چهار صد و سی فرسخ
 پنجاه و چهار رجه تا شیراز سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار رجه تا موصول صد و بیست
 فرسخ یا نود رجه تا اصفهان سیصد و ده فرسخ سی و هشت رجه **جریداد**
الک جش سیصد و سی فرسخ چهل رجه تا مدینه سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار رجه

از مدینه تا جریداد

تا صنعاء دو لیست و سی فرسخ بیست نه رجه تا الحسا چهار صد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش
 رجه تا بصره پانصد و پنجاه فرسخ شصت و هشت رجه تا هر روز پانصد و هشتاد
 فرسخ هفتاد و سه رجه تا شیراز پانصد و نود فرسخ هفتاد و چهار رجه تا بغداد پانصد
 و پنجاه فرسخ شصت نه رجه تا موصول پانصد و سی فرسخ شصت و شش رجه تا
 ششصد و ده فرسخ هفتاد و شش رجه تا دمشق چهار صد و هشتاد فرسخ رجه
بصره تا مکه سیصد و چهل فرسخ چهل و سه رجه تا مدینه سیصد و ده فرسخ سی و نه
 رجه تا صنعاء چهار صد و هشتاد فرسخ شصت رجه تا الحسا دو لیست و سی فرسخ
 بیست نه رجه تا بصره صد و ده فرسخ چهارده رجه تا هر روز صد و شصت فرسخ
 بیست رجه تا شیراز هفتاد فرسخ نه رجه تا بغداد صد و هفتاد فرسخ بیست و یکرجه
 تا موصول دو لیست چهل فرسخ سی رجه تا اصفهان شصت فرسخ هشت رجه تا دمشق
 سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج رجه تا حبشه ششصد و پنجاه فرسخ هشتاد و یکرجه
بصره سیصد و چهل فرسخ چهل و سه رجه تا مدینه دو لیست و هفتاد فرسخ سی و چهار
 رجه تا صنعاء چهار صد و هفتاد فرسخ پنجاه و نه رجه تا الحسا چهار صد و چهل فرسخ
 پنجاه و پنج رجه تا بصره چهار صد و ده فرسخ پنجاه و یکرجه تا هر روز پانصد و چهل
 شصت و هشت رجه تا شیراز چهار صد و نود فرسخ شصت و یکرجه تا بغداد سیصد و چهل

فرسخ چهل و سه مرحله تا وصل دو بیت و هشتاد فرسخ سی پنجم مرحله تا اصفهان چهار
 صد و پنجاه فرسخ پنجاه شش مرحله تا دمشق صد و هفتاد فرسخ بیست و یک مرحله تا حبشه
 سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت مرحله تا یزد پانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله
طبرستان تا که سیصد و چهل فرسخ چهل و سه مرحله تا مدینه دو بیت و شصت فرسخ سی
 سه مرحله تا صنعاء پانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا الحسا سیصد و پنجاه
 فرسخ چهل و چهار مرحله تا بصره دو بیت و چهل فرسخ سی مرحله تا هر روز چهار صد و
 فرسخ پنجاه و یک مرحله تا شیراز سیصد و بیست فرسخ چهل مرحله تا بغداد صد و شصت
 فرسخ بیست مرحله تا وصل هشتاد فرسخ ده مرحله تا اصفهان دو بیت و هفتاد فرسخ
 سی چهار مرحله تا دمشق هفتاد فرسخ نه مرحله تا حبشه پانصد و چهل فرسخ شصت
 هشت مرحله تا یزد سیصد و بیست فرسخ چهل مرحله تا مصر دو بیت و چهل فرسخ سی
قزوین تا که سیصد و هفتاد فرسخ چهل و شش مرحله تا مدینه سیصد و ده فرسخ
 سی نه مرحله تا صنعاء پانصد و بیست فرسخ شصت و پنج مرحله تا الحسا دو بیت و
 نود فرسخ سی شش مرحله تا بصره صد و سی فرسخ شانزده مرحله تا هر روز دو بیت و
 شصت فرسخ سی سه مرحله تا شیراز صد و پنجاه فرسخ نود و ده مرحله تا بغداد
 ده فرسخ چهارده مرحله تا وصل صد و هفتاد فرسخ بیست و یک مرحله تا اصفهان هشتاد فرسخ

ده مرحله تا دمشق دو بیت و هشتاد فرسخ سی پنجم مرحله تا حبشه شش فرسخ هفتاد و پنج
 مرحله تا یزد صد و ده فرسخ چهارده مرحله تا مصر چهار صد و پنجاه فرسخ چهل و بیست
 چهل فرسخ سی مرحله **بهرین** سیصد و نود فرسخ چهل و نه مرحله تا مدینه سیصد و سی فرسخ چهل
 و یک مرحله تا صنعاء پانصد و پنجاه فرسخ شصت و نه مرحله تا الحسا سیصد و چهل فرسخ چهل
 سه مرحله تا بصره صد و چهل فرسخ هجده مرحله تا هر روز سیصد و چهل فرسخ چهل و سه
 مرحله تا شیراز دو بیت و سی فرسخ و بیست و نه مرحله تا بغداد صد و بیست و نه فرسخ پانزده
 تا وصل صد و سی فرسخ شانزده تا اصفهان صد و شصت فرسخ بیست و نه مرحله تا دمشق دو
 سی فرسخ بیست و نه مرحله تا حبشه سیصد و شصت فرسخ هشتاد و سه مرحله تا یزد
 صد و نود فرسخ بیست و چهار مرحله تا مصر چهار صد و پنجاه فرسخ چهل و تا حلب صد و
 هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله تا قزوین نود و فرسخ پانزده مرحله **ازین الروم** تا
 که چهار صد و پنجاه فرسخ پنجاه مرحله تا مدینه سیصد و سی فرسخ چهل و یک مرحله تا صنعاء پانصد
 شصت فرسخ هفتاد و نه مرحله تا الحسا سیصد و هشتاد و نه فرسخ چهل و هشت مرحله تا بصره
 دو بیت و پنجاه فرسخ سی و یک مرحله تا هر روز چهار صد و پنجاه فرسخ چهل تا شیراز سیصد و
 ده فرسخ سی نه مرحله تا بغداد صد و سی فرسخ شانزده مرحله تا وصل صد و ده فرسخ
 چهارده مرحله تا اصفهان دو بیت و سی فرسخ بیست و نه مرحله تا دمشق صد و هفتاد فرسخ

و بیست و یک مرحله تا جسته شصت و چهل فرسخ چهل و سه مرحله تا حلب صد و ده فرسخ
 چهارده مرحله تا قزوین صد و هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله تا تبریز صد و ده فرسخ
 چهارده مرحله **سبزوار** تا نکه چهار صد و بیست فرسخ پنجاه و دو مرحله تا اینده سیصد
 نود فرسخ چهل و نه مرحله تا صنعایان صد و هشتاد فرسخ هفتاد و یک مرحله تا الحاء سیصد و
 فرسخ چهل و یک مرحله تا بصره صد و نود فرسخ بیست و چهار مرحله تا هر روز و بیست و شصت
 فرسخ سی و سه مرحله تا شیراز صد و هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله تا بغداد و بیست و
 ده فرسخ بیست و شش مرحله تا موصل و بیست و شصت فرسخ سی و سه مرحله تا صنعایان
 صد و بیست فرسخ پانزده مرحله تا دمشق سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت مرحله تا جسته
 هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه مرحله تا یزد صد و نود و سه مرحله تا مصر پانصد و چهل
 فرسخ شصت و هشت مرحله تا حلب سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت مرحله تا قزوین
 نود فرسخ یازده مرحله تا تبریز صد و هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله تا ازن الروم
 پنجاه فرسخ سی و یک مرحله **استراباد** تا نکه چهار صد و بیست فرسخ پنجاه و سه مرحله تا
 اینده سیصد و هشتاد فرسخ چهل و شش مرحله تا صنعایان صد و شصت فرسخ هفتاد
 مرحله تا الحاء سیصد و بیست فرسخ چهل و سه مرحله تا بصره صد و هشتاد فرسخ بیست و یک
 مرحله تا هر روز و بیست و هشتاد فرسخ سی و چهار مرحله تا شیراز صد و هشتاد فرسخ بیست و سه

مرحله تا بغداد ایضا صد و هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله تا موصل و بیست و سی
 فرسخ بیست و نه مرحله تا صنعایان صد و ده فرسخ چهارده مرحله تا دمشق سیصد و پنجاه
 فرسخ چهل و چهار مرحله تا جسته هفتصد و نود و هشت مرحله تا یزد صد و
 فرسخ چهارده مرحله تا مصر پانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا حلب سیصد و پنجاه
 فرسخ چهل و یک مرحله تا قزوین نود و نود فرسخ یازده مرحله تا تبریز صد و سی فرسخ شانزده مرحله تا ازن
 الروم و بیست و بیست و هشت مرحله تا سبزوار چهل و سیزده مرحله تا یزد
 پنجاه و سه مرحله **هرات** تا نکه صد و چهل فرسخ پنجاه و پنج مرحله تا اینده چهار صد و پنجاه
 مرحله تا صنعایان صد و شصت فرسخ هفتاد و سه مرحله تا الحاء سیصد و بیست فرسخ چهل و
 تا بصره و بیست و بیست و پنج مرحله تا هر روز و بیست و بیست و هشت
 مرحله تا شیراز صد و شصت فرسخ بیست و سه مرحله تا بغداد و بیست و چهل فرسخ سی و سه
 مرحله تا موصل سیصد و ده فرسخ سی و نه مرحله تا صنعایان صد و چهل فرسخ هشتاد و سه
 چهار صد و ده فرسخ پنجاه و یک مرحله تا جسته هفتصد و سی فرسخ نود و یک مرحله تا اینده
 فرسخ یازده مرحله تا مصر پانصد و هشتاد فرسخ هفتاد و سه مرحله تا حلب سیصد و هشتاد
 فرسخ چهل و هشت مرحله تا قزوین صد و پنجاه فرسخ نوزده مرحله تا تبریز و بیست و بیست
 فرسخ بیست و هشت مرحله تا ازن الروم سیصد و بیست فرسخ چهل و سه مرحله تا سبزوار

چهل و پنج مرحله تا تقلیس چهار صد و ده فرسخ پنجاه یک مرحله تا نوبه هزار پنجاه فرسخ صد
 سی یک مرحله **بخارا** تا مکه پانصد و پنجاه فرسخ شصت و نه مرحله تا مدینه پانصد و
 ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا صنعاء شصت و هشتاد و پنج فرسخ هشتاد و پنج مرحله
 تا الحسا چهار صد و چهل و پنج فرسخ پنجاه و پنج مرحله تا بصره سیصد و ده فرسخ سی و نه مرحله
 تا هر روز سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج مرحله تا شیراز دویست و نود و پنج فرسخ سی
 شش مرحله تا بغداد سیصد و بیست و پنج فرسخ چهل مرحله تا موصل سیصد و هفتاد
 و پنج فرسخ چهل و شش مرحله تا اصفهان دویست و چهل و پنج فرسخ سی مرحله تا دمشق چهار صد و
 هشتاد و پنج فرسخ شصت و نه مرحله تا حبشه هشتاد و چهل و پنج فرسخ صد و پنج مرحله تا یزد دویست و
 بیست و پنج فرسخ بیست و هشت مرحله تا مصر شصت و چهل و پنج فرسخ هشتاد و نه مرحله تا حلب
 چهار صد و بیست و پنج فرسخ و سه مرحله تا قزوین دویست و ده فرسخ بیست و شش مرحله
 تا تبریز دویست و پنجاه فرسخ سی یک مرحله تا ازن الروم سیصد و چهل و پنج فرسخ چهل و سه
 مرحله تا سبز واد صد و بیست و پنج پانزده مرحله تا استراباد صد و پنجاه فرسخ نوزده مرحله
 تا هرات صد و چهل و پنج فرسخ هشتاد و بیست و پنج فرسخ پانزده مرحله تا شام سی و
 پنج فرسخ بیست و پنج مرحله تا قلیس دویست و سی و پنج فرسخ بیست و نه مرحله تا فیه هزار و
 فرسخ صد و سی و هشت مرحله تا قندهار دویست و بیست و پنج فرسخ بیست و پنج مرحله **بلخ** تا مکه

پانصد و هشتاد و پنج فرسخ هفتاد و سه مرحله تا مدینه پانصد و شصت و پنج فرسخ هفتاد و نه مرحله
 تا صنعاء شصت و نود و پنج فرسخ هشتاد و شش مرحله تا الحسا چهار صد و شصت و پنج فرسخ پنجاه
 و هشت مرحله تا بصره سیصد و شصت و پنج فرسخ چهل و پنج مرحله تا هر روز سیصد و پنجاه
 و پنج فرسخ چهل و چهار مرحله تا شیراز سیصد و ده فرسخ سی و نه مرحله تا بغداد سیصد و نود
 و پنج فرسخ چهل و نه مرحله تا موصل چهار صد و پنجاه و پنج فرسخ پنجاه و شش مرحله تا اصفهان دویست
 و نود و پنج فرسخ سی و شش مرحله تا دمشق پانصد و شصت و پنج فرسخ هفتاد و نه مرحله تا حبشه
 هشتاد و پنج فرسخ صد و ده مرحله تا یزد دویست و چهل و پنج فرسخ سی مرحله تا مصر هشتاد و
 ده فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا حلب پانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا
 قزوین دویست و هشتاد و پنج فرسخ سی و پنج مرحله تا تبریز سیصد و چهل و پنج فرسخ و سه مرحله
 تا ازن الروم چهار صد و پنج فرسخ پنجاه و چهار مرحله تا سبز واد دویست و بیست و پنج فرسخ
 و نه مرحله تا استراباد دویست و بیست و پنج فرسخ بیست و هشت مرحله تا هرات صد و شصت
 و پنج فرسخ بیست و نه مرحله تا طوس صد و هفتاد و پنج فرسخ بیست و یک مرحله تا شام سی و پنج
 و هشت مرحله تا قلیس سیصد و پنجاه و پنج فرسخ چهل و چهار مرحله تا فیه هزار و هفتاد
 و صد و سی و چهار مرحله تا قندهار صد و بیست و پنج فرسخ سیزده مرحله تا بخارا نود و پنج فرسخ یازده
 و پنج فرسخ **سونا** تا مکه پانصد و نود و پنج فرسخ هفتاد و چهار مرحله تا مدینه شصت و پنجاه

فرسخ پنجاه و هشت مرحله تا بخارا و دست و شصت فرسخ سی و سه مرحله تا بخارا سید
 هفتاد فرسخ چهل و شش مرحله تا سمرقند هشتاد و شصت فرسخ صد مرحله تا مولتان پانصد
 شصت و سه مرحله تا قسطنطنیه چهار صد و سی فرسخ پنجاه و چهار مرحله کثیر
 تا که ششصد و هفتاد فرسخ هشتاد و چهار مرحله تا مدینه ششصد و ده فرسخ هفتاد
 و شش مرحله تا صنعاء هفتاد و شش فرسخ نود و شش مرحله تا الحما پانصد و پنجاه
 فرسخ شصت و نه مرحله تا بصره چهار صد و هفتاد و شش مرحله تا بغداد
 پانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا موصل پانصد و هفتاد و شش مرحله تا کربلا
 تا اصفهان چهار صد و شش مرحله تا دمشق هشتاد و شش فرسخ هشتاد و پنج
مرحله تا حبشه نهصد و هفتاد و شش مرحله تا بیت یک مرحله تا یزد سیصد
 پنجاه فرسخ چهل و چهار مرحله تا مکه ششصد و هشتاد و شش مرحله تا حلب ششصد
 و سی فرسخ نه مرحله تا قزوین چهار صد و ده فرسخ پنجاه و یک مرحله تا بروج چهار
 هشتاد و شش فرسخ شصت مرحله تا ازن الروم پانصد و شصت فرسخ هفتاد تا سبز واد
 سید و بیت فرسخ چهل مرحله تا استراباد سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار مرحله
تا اهات دو بیت و هفتاد و شش مرحله تا طوس دو بیت و نود و شش مرحله تا
شش مرحله تا شام چهار صد و بیست و شش فرسخ پنجاه و سه مرحله تا قنبر چهار صد

هفتاد

هفتاد و شش مرحله تا نوبه هزار و صد و هفتاد و شش مرحله تا قنبر
 صد و بیست و شش مرحله تا بخارا دو بیت و سی فرسخ بیست و نه مرحله تا بخارا
 سی فرسخ شانزده مرحله تا سمرقند چهار صد و بیست و شش فرسخ پنجاه و سه مرحله تا
 شصت و شش مرحله تا قسطنطنیه ششصد و سی فرسخ صد و چهار مرحله تا
 بلغا مرحله تا صنعاء هفتاد و شش مرحله تا مدینه ششصد و ده فرسخ هفتاد
 و نه مرحله تا کربلا ششصد و هشتاد و شش فرسخ هشتاد و پنج مرحله تا صنعاء ششصد
 و سی فرسخ صد و چهل مرحله تا الحما ششصد و شش فرسخ هفتاد و پنج مرحله تا بصره
 فرسخ و شصت و سه مرحله تا مکه ششصد و ده فرسخ و شصت تا شیراز چهار صد و پنجاه
 فرسخ و پنجاه و شش مرحله تا موصل پانصد و پنجاه فرسخ شصت و چهار
 شصت و نه مرحله تا اصفهان چهار صد و بیست و شش فرسخ پنجاه و سه مرحله تا دمشق
 ششصد و هشتاد و شش مرحله تا حبشه هزار و دو بیت و شش مرحله تا یزد
 و شصت مرحله تا یزد سیصد و هشتاد و شش فرسخ چهل و شش مرحله تا مکه ششصد و ده
 فرسخ صد و یک مرحله تا حلب پانصد و نود و شش مرحله تا قزوین سیصد
 هشتاد و شش فرسخ چهل و شش مرحله تا بروج چهار صد و سی فرسخ پنجاه و چهار مرحله
تا ازن الروم پانصد و شصت و شش مرحله تا سبز واد سیصد و ده فرسخ سی

چهار مرحله

بغداد پانصد و ده

نه مرحله تا استر اباد سید و سی فرسخ چهل و یک مرحله تا هرات سید و سی فرسخ سی و هشت
 مرحله تا طوس و دیت هشتاد و سی فرسخ سی و پنج مرحله تا شامخی سید و هشتاد و سی فرسخ
 چهل و شش مرحله تا قزلباش سید و هشتاد و سی فرسخ چهل و هشت مرحله تا نوبه هزار
 صد و هشتاد و سی فرسخ چهل و هشت مرحله تا قندهار و دیت و چهل و سی فرسخ سی و هشت
 بخارا صد و نود و سی فرسخ بیست و چهار مرحله تا بلخ صد و شصت و سی فرسخ بیست و
 مرحله تا سونبات پانصد و هشتاد و سی فرسخ هشتاد و سه مرحله تا مولتان
 دویست و سی فرسخ بیست و هشت مرحله تا قسطنطنیه هفتصد و چهل و سی فرسخ نود و سه مرحله
 تا بلخار سید و چهل و سی فرسخ چهل و سی مرحله تا کشمیر صد و هشتاد و سی فرسخ بیست و یک مرحله
 تا که هفتصد و سی فرسخ نود و یک مرحله تا دینه هفتصد و پنجاه و سی فرسخ نود و چهار
 مرحله تا صنعاء هشتصد و سی فرسخ صد و چهل و سی مرحله تا الحما ششصد و ده و سی فرسخ هشتاد و
 مرحله تا بصره پانصد و هشتاد و سی فرسخ هشتاد و سه مرحله تا هر روز چهار صد و نود
 و سی فرسخ شصت و یک مرحله تا شیراز پانصد و ده و سی فرسخ شصت و چهار مرحله تا بغداد
 چهل و سی فرسخ هشتاد و سی مرحله تا موصل هفتصد و سی فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا اصفهان
 سی فرسخ شصت و شش مرحله تا دمشق هشتصد و بیست و سی فرسخ صد و سه مرحله تا
 هزار و سی فرسخ صد و بیست و نه مرحله تا تبریز چهار صد و هشتاد و سی فرسخ شصت و سه مرحله

تا بصره پانصد و هشتاد و سی فرسخ صد و بیست و یک مرحله تا حلب هفتصد و هشتاد
 و سی فرسخ نود و هشت مرحله تا قزوین پانصد و شصت و سی فرسخ هشتاد و سی مرحله تا
 ششصد و سی فرسخ هشتاد و نه مرحله تا
 هشتاد و سی فرسخ شصت و
 تا مرحله تا هرات چهار صد و

صد و شصت صد و سی فرسخ هشتاد و سی
 مرحله تا قزلباش ششصد و پنجاه و سی فرسخ هشتاد و یک مرحله تا نوبه هزار و دویست و
 و سی فرسخ صد و پنجاه و هشت مرحله تا قندهار و دیت و پنجاه و سی فرسخ سی و یک مرحله تا
 بخارا چهار صد و سی فرسخ پنجاه و چهار مرحله تا بلخ سید و بیست و سی فرسخ چهل و
 تا سونبات و دیت و پنجاه و سی فرسخ سی و یک مرحله تا مولتان صد و هشتاد و سی فرسخ بیست و
 مرحله تا قسطنطنیه هزار و سی فرسخ صد و بیست و پنج مرحله تا بلغار ششصد و شصت
 و سی فرسخ هشتاد و سه مرحله تا کشمیر دویست و ده و سی فرسخ بیست و شش مرحله تا ختن
 سید و شصت و سی فرسخ چهل و پنج مرحله تا که هفتصد و چهل و سی فرسخ نود و
 سه مرحله تا دینه هفتصد و ده و سی فرسخ هشتاد و نه مرحله تا صنعاء هشتصد و شصت
 و سی فرسخ صد و هشت مرحله تا الحما ششصد و بیست و سی فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا بصره
 سی فرسخ شصت و شش مرحله تا هر روز پانصد و بیست و سی فرسخ شصت و پنج مرحله

تا شش از چهار صد و هشتاد و پنج شصت مرحله تا پانصد و پنجاه و شصت

در مرحله تا

پنج مرحله تا اصفهان

مرحله تا دمشق هفتصد و شصت و هشتاد و پنج تا حبسه هزار و پنجاه

و پنج صد و سی و یک مرحله تا یزد چهار صد و پنج و پنجاه و یک مرحله تا بصره هشتصد

شصت و پنج صد و هشت مرحله تا حلب شصت و پنجاه و پنج و هشتاد و یک مرحله

تا قزوین چهار صد و سی و پنج و پنجاه و چهار مرحله تا تبریز چهار صد و نود و پنج

شصت و یک مرحله تا رزن الروم پانصد و شصت و پنج و هشتاد و یک مرحله تا سبزوار

شصت و پنج و چهل و پنج مرحله تا استرآباد سیصد و هشتاد و پنج و چهل و هشت مرحله

تا هرات سیصد و سی و پنج و چهل و یک مرحله تا طوس سیصد و بیست و پنج و چهل مرحله

تا شامی چهار صد و بیست و پنج و پنجاه و سه مرحله تا قلیس چهار صد و پنجاه

و پنج و پنجاه و شش مرحله تا قندهار و بیست و بیست و پنج و هشت مرحله

تا بخارا و بیست و چهل و پنج و سی و یک مرحله تا بلخ صد و هشتاد و پنج و بیست و یک مرحله

تا سونبا پانصد و چهل و پنج و شصت و هشت مرحله تا بولکان صد و هشتاد و پنج

و بیست و یک مرحله تا قسطنطنیه هشتصد و پنج و صد و یک مرحله تا

بیست و پنج و پنجاه و سه مرحله تا کتیم

تا ختن هفتاد و پنج **قرطبه دارالملک تا**

که

تا مدینه هفتصد و شصت و پنج و نود و پنج

مرحله تا صنعاء نهصد و بیست و پنج و صد و پانزده مرحله تا الحسا نهصد و پنج

صد و چهارده مرحله تا بصره هشتصد و هشتاد و پنج و صد و پنجاه و سه مرحله

تا هرات نهصد و هشتاد و پنج و صد و بیست و یک مرحله تا سیراز نهصد و چهل

و پنج و صد و هشتاد و پنج و صد و هشتاد و هشت مرحله تا

هفتصد و پنج و صد و هشتاد و سه مرحله تا اصفهان نهصد و پنج و صد و سی و سه مرحله

تا دمشق شصت و پنج و هشتاد و پنج و پنجاه و سه تا حبسه هفتصد و سی و پنج و نود و

یک مرحله تا یزد نهصد و پنجاه و پنج و صد و نوزده مرحله تا بصره پانصد و پنج و شصت

و سه مرحله تا حلب شصت و پنجاه و پنج و هشتاد و سه مرحله تا قزوین هشتصد

و هشتاد و پنج و صد و سه مرحله تا تبریز هفتصد و نود و پنج و صد و سه مرحله تا رزن

الروم شصت و نود و پنج و هشتاد و شش مرحله تا سبزوار نهصد و چهل و پنج و

صد و هشتاد و پنج و صد و سیصد و سه و صد و چهارده مرحله تا هرات

هزار و پنج و صد و بیست و پنج و صد و سیصد و هشتاد و پنج و صد و بیست

یک مرحله تا شامی شصت و چهار مرحله تا قلیس هشتصد

فرسخ هفتاد مرحله تا قندهار

چهل و شش مرحله تا

مرحله تا

بلخ هزار و صد و بیست فرسخ صد و چهل مرحله تا سونان هزار و سیصد و هشتاد فرسخ صد و هفتاد و سه مرحله تا بولتان هزار و دویست و پنجاه فرسخ صد و پنجاه و شش مرحله تا قسطنطنیه چهار صد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش مرحله تا بلغار هشتاد و شصت فرسخ صد و هشتاد و شش مرحله تا کثیر هزار و دویست و پنجاه فرسخ صد و پنجاه و شش مرحله تا حقن هزار و صد و هفتاد فرسخ صد و چهل و شش مرحله تا اگر هزار و چهار صد و ده فرسخ صد و هفتاد و شش مرحله تا بدت هزار و دویست و چهل فرسخ صد و پنجاه و پنج مرحله تا که بقصد نود فرسخ صد و بیست و چهار مرحله تا مدینه صد و شصت فرسخ صد و بیست مرحله تا صنعاء هزار و صد و پنجاه فرسخ صد و سی و هشت مرحله تا الحاء هشتصد و هفتاد فرسخ صد و نه مرحله تا بصره هفتصد و شصت فرسخ نود و پنج مرحله تا هر روز هفتصد و پنجاه فرسخ نود و چهار مرحله تا شیراز هفتصد و بیست فرسخ نود مرحله تا بغداد هفتصد و هشتاد فرسخ نود و هشت مرحله تا بول ششصد و بیست فرسخ صد و سه مرحله تا

هشاد

هشاد و شش مرحله تا دمشق بقصد و

تاجسته

هزار و سیصد فرسخ صد و

فرسخ هشتاد

سه مرحله

تا حلب هشتصد و شصت فرسخ

صد و هشت مرحله تا قزوین ششصد و هشتاد و پنجاه فرسخ هشتاد و پنج مرحله تا

بزر هفتصد و پنجاه فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا اربل الروم هفتصد و شصت

فرسخ نود و پنج مرحله تا استرآباد ششصد و ده فرسخ هفتاد و شش مرحله تا هرات

پانصد و هفتاد فرسخ هفتاد و یک مرحله تا طوس پانصد و شصت فرسخ هفتاد و یک

تا شماخی ششصد و چهل فرسخ هشتاد و نه مرحله تا قلیس ششصد و پنجاه فرسخ

هشتاد و سه مرحله تا نوبه هزار چهار صد و هفتاد و پنجاه فرسخ صد و هشتاد و چهار

مرحله تا قندهار چهار صد و هشتاد و پنجاه فرسخ شصت و پنج مرحله تا بخارا چهار صد و

فرسخ پنجاه و نه مرحله تا بلخ چهار صد و بیست و پنج فرسخ و سه مرحله تا سونان

هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه مرحله تا بولتان چهار صد و پنجاه فرسخ پنجاه مرحله

تا قسطنطنیه بقصد و هشتاد و پنجاه فرسخ صد و بیست و سه مرحله تا بلغار پانصد و

شصت فرسخ هفتاد و نه مرحله تا کثیر سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار مرحله تا

دویست و نود و پنج فرسخ سی و شش مرحله تا اگر چهار صد و سی و پنج فرسخ پنجاه و چهار مرحله

هشتاد فرسخ صد و بیست و سه مرحله تا
چهل و یک مرحله تا موصل تا اصفهان هزار و بیست

فرسخ بیست فرسخ

فرسخ صد و شصت و پنج مرحله تا حبسه هزار و صد فرسخ صد و هفتاد و پنج مرحله
تا یزد نهصد و هفتاد فرسخ صد و بیست و یک مرحله تا نصر هزار و چهار صد و چهل
فرسخ صد و هشتاد مرحله تا حد هزار و دویست و هشتاد فرسخ صد و شصت مرحله
تا قزوین هزار و شصت فرسخ صد و سی و سه مرحله تا تبریز هزار و صد و چهل فرسخ
صد و چهل و سه مرحله تا ارباب الروم هزار و دویست و سی فرسخ صد و پنجاه و چهار
مرحله تا سنبل و نهصد و نود فرسخ صد و سی و چهار مرحله تا استرآباد هزار و بیست
فرسخ صد و بیست و هشت مرحله تا هرات نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده مرحله
تا طوس نهصد و هشتاد فرسخ صد و بیست و سه مرحله تا شامخی هزار و صد
و ده فرسخ صد و سی و نه مرحله تا قزاق هزار و صد و بیست فرسخ صد و چهل مرحله
تا نوبه هزار و شصت و شصت فرسخ دویست و هشت مرحله تا قندهار نهصد و
هفتاد فرسخ نود و شش مرحله تا بخارا نهصد و پنجاه فرسخ صد و نوزده مرحله
تا بلخ هشتصد و چهل فرسخ صد و پنج مرحله تا سونتا نهصد و شصت فرسخ صد و

مرحله تا مولتان هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه مرحله تا قسطنطنیه هزار و پانصد
چهل فرسخ صد و نود و سه مرحله تا بلغار هزار و هشتاد فرسخ صد و چهل و هشت
مرحله تا اکسیر هفتصد و بیست فرسخ نود مرحله تا ختن هشتصد و بیست و پنج
صد و هشت مرحله تا اکرم پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت مرحله تا بخت
نود فرسخ نود و نه مرحله تا اندلس هزار و نهصد و ده فرسخ دویست و سی و نه
مرحله تا خان بلغ هفتصد و نود فرسخ نود و نه مرحله تا چین سیصد و ده فرسخ سی
نه مرحله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله اجمعین هذه شجرة شکره و فعاله بعضه
اوردها الاشاعر علی المعزله و الامامیه یلمی الی القول بالاضطرار و الاحیاء و منغی الاختیار
عن اختیار الاختیار محسن امکا و ائیه القبح و یقع اعتقاد عقلیه الحسن قد تصد لد
عقلاء الفرقین و تفرخ لجلها علماء الطائفتین و لم یوجد من سابقهم علی ما یغنی من
جمع و لم یبصر من لاحقهم شیء مسموع و لم یرشد احد منهم الی الصواب بل اضطرروا فی
الحل غایة الاضطرار حتی انهم قالوا یا موری کیکه و اشیا قبیحه مثل جواز التزجج بلا مزج
و غیر ذلک فرار عن الداهیات و تفضیلاً عن اشکالها مع ان القول بها نافع الاشکال و لا یزک

مادفع الاعضال وزاد التحقيق الحال فعليه بمطالعة حاشية قطب دايرة الفضل و
 الحال افضل المحققين افا حال طاب ثراه على المختصر الحاجي وحسن ما ذكر في حلها و
 في دفعها على ما هو الآن مسلم عند الكل ما ذكره استاد الكل في الكل والفاضل المعظم
 اليه في حاشية المذكور اجابة لا تلتزم بالامور المجردة وهوان المرجح للفعل الاختياري و
 الموجبه هو ذات الفاعل المختار بشرط حصول العلم له بنفعه بان ذات الصالح تقتضي
 وذات الطالح تقتضي القبح والفرق بين الاختياري والاضطاري ان الاختياري يجب صدقه
 عن الفاعل بسبب وجود الارادة مع عدم اتفاق وان كان وجود الارادة ليس اختياريا والاضطاري
 يصدر عنه انا بغير شعور او بقصر فاسر هذا خلاصة ما ذكره في الكل ومجمل ومن اراد
 فليرجع الى الحاشية وغيره في على التامل العاقل المصنف الكامل ان ما ذكره ايضا مثل ما ذكره
 ولا يشغ العليل ولا يروى لقليل فانه وان لم يكن قول بالاجبار لكنه قول بالاضطرار الذي
 في القبح والفسد فحين القول بالاجبار وان التفرقة المذكورة مجرد اصطلاح فوارعن
 الكفاح التقييد بالاجزاء وربما يظهر من كلامه انه اعترف بما ذكرنا حيث يشعر العجز عن
 حل الشبهة وانه لا ضرر في العجز بعد ثبوت المذهب بالبينه ويظهر من الفاضل الباعث على الخير
 والاضطرار وعجزه عن درك الضوابط لوقوع المحذورين المحذورين ودوران الاشكال بين
 الاشكالين فتوجهت نحو الحل مع فقد البضاعة وعدم الاستطاعة وضيق الحال فاحتل

الاحوال وببطلان البال وانا العبد لاذل واقل الاقل ابن محمد سهل رجيا ان يكون ما ذكرته
 حلالها وان كان ما رجوت على ما رجوت فمن عجيب الطادتي وعظم انعام منعمي فلنه
 لم يزل كان رفقا رحما عطوفا كريما لطيفا شفيقا وبارفقا وان لم يكن على ما رجوت
 فهو عجب من قاصر مستغنى وغيره من غيرنا فتركه بل كوني في ان يكون فكري نظيرا فكم
 وان لم يكن حلا وكمل فالتبته هذه قال شارح المختصر واستدل بفعل العبد غير مختار
 بل فعل بغير اختيار فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا انا عندكم فلا ان الحسن والقبح
 فيما من فعل لا يمكن منه من العلم بحاله وانا عندنا فقط وانما قلنا انه غير مختار
 لانه اذا كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه غير اختياري بل
 اضطراري والا احتاج الى ترجيح اخر ولزم التمسك وان لم يقتصر الى ترجيح بل
 عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير مجرد امرين الفاعل فهو
 اتفاقا اقول الفعل وجودي كما ان او عديا لزم صدوره عن الفاعل له معنيان
 احدهما انه بحيث يحكم بصدوره عنه وعدم تخلفه عنه حكما قطعيا مع انه قادر
 على الترك كما انه ربما يقطع قطعيا لا يصبره شك ولا يدينه ريب بسبب الامار
 او غيرها بان يزيد مثلا يصدر عنه الامر الكذاي ولا يترك البتة مع انه يجتهد في انفسنا
 قادر على الترك ونقول الترك غير ممكن بمعنى انه لا يتحقق جنبا ولا يحتمل والالزام لان يكون

فانظر الى
 وان كان جازما وجوده وعلمه وان اقتصر الى ترجيح
 وان كان جازما وجوده وعلمه وان اقتصر الى ترجيح

قطعا قطعاً مع انه لك قطعاً فلا يجوز تحقق خلاف ما نقطع به فهو غير ممكن بهذا المعنى و
ثانيهما انه بحيث يحكم بالصدور مع انه غير قادر على الترك كما في حركتي الرعدة والقرفان اريد
منه المعنى الاول مختار الاول ومنع كون الفعل اضطرارياً ولو ضابقت تضابق كون مثل هذا
الاضطرار غير قابل للحسن والقبح العقليين فان العقل مع حكمه بان الامر الكذابي يصدر عن
زيد قطعاً يحكم بحسنه او قبحه وليس قطعاً بالصدور وان الترك غير ممكن بالمعنى الاول ^{نعم}
جزئياً واما فاقا بين حكمية اص مع ان عدم الوجدان كان واحتمال عدم المنع وافترانه
كما يحكم العقل بصدور الفعل ^{قطعا} كما ربما يقطع بصدوره عند تحقق امر والصدور عند عدمه
بالحسن والقبح مثلاً قد يحسن القطع وان زيد الزاني لا يحرم بهذا الغائبة بمشاهدة الناس
ولا يرتكب ما لم تحصل الخلو واذا حصلت يرتكب جزئياً بسبب الاثام القائمة وملاحظة عاد
وعاداتها وحالتها واثانها وانه قد حصل بينهما الموانع وهما الانسبا الكثرة وانه بينهما
محبة شديدة وعلاقة مفرطة وليس له ولا لها خوف من الله تعالى ولا من غيره وانه قد حصل في
كل الامور المشبهية والانسبا الممتجة الى غير ذلك من الالات والعلاقات بحيث لا يبقى
للمدسل مجال لتأمل وفرضة التزلزل ومع ذلك يحكم العقل بقبحه ولا يمنع قبحه قطعاً
عرفت مع ان الاحتمال كما اشار اليه ثم انما نحن فيه من هذا القبيل فان العقل يحكم بان
القادر المختار حال الاختيار لا يفعل عند عدم الترجيح البتة ويفعل عند وجوده جزئياً مع حكمه

بالحسن والقبح كما ان القدرة ان احتمال كونه من هذا القبيل كاف على ان عرض المستدل
اشبه كونه من اللازم الصدور وان اريد المعنى الثاني كما هو الظاهر مختار الثاني ونقول
القادر على الترك وليس باللازم الصدور بذلك المعنى فلو كان فان افتقر آه ان اريد
الافتقار بالنظر الى تحقق الفعل وفاعليه ولا جله مختار الافتقار ونقول بوجوب
الترجيح وبسببه بصير الفعل لادم الصدور بذلك المعنى الاول وان كان غير لازم الصدور ^{بالمعنى}
الثاني فلاتم الافتقار الى ترجيح اخر حتى يلزم التسلسل ولا كونه اضطرارياً غير قابل للحسن
والقبح العقليين حتى يثبت مطلوبك والسند ما قد عرفت وان اريد الافتقار بالنظر
الى نفس قدرة الفاعل فمع انه لا معنى له معنى محصلاً مختار عدم الافتقار ونقول ^{صدور}
الفعل بالترجيح وعدمه بعده فلا يكون اتفاقاً فان قلت ما ذكرت من الفرق بين لازم
الصدور بالمعنى الاول واللازم الصدور بالمعنى الثاني انما هو ظاهري وفي يادى النظر انما
عند التأمل فلا بد ان لا يكون فرق وذلك لان العلم بالصدور ليس علمه كما هو المعلوم
والممكن لا يجد الا بعللة الاستحالة التي جميع لا ترجيح ومعها العلم لا يجوز التخلّف ^{ستلزامه}
الترجيح بل ترجيح فوجب وجوده ما نقطع بوجوده لا يكون الا ما يجب وجوده فكيف
نقدر على تركه قلنا العاقل المنصف اذا خلى نفسه وراجع الى وجدانه يجد من نفسه
انه اذا فعل فعلاً حال اختياره هو قادر على تركه من دون تفان بينه وبين سائر محله

نفسه وما ذكرت لآتم افادة العلم اريد من هذا يعني ان دليلك على تقدير بما سببه
 افادة العلم لآتم كون هذا العلم اقوى من العلم الحاصل بالناب والوجد فلا يكفي في الالتزام
 والضرر علينا على انا نقول اي منافا بين وجوب وجود شيء بالمعنى الذي اقتضته ^{استحالة}
 الترجيح وبين القدرة على تركه ذلك الشيء واي برهان يرهون عليها كيف وكثيرا ما
 نمنع مقتضيا بعض مقتضياتنا فالإمراك عن القدرة على المنع فان قلت على ما ذكرت
 يكون من شروط الوجود عدم المنع من جانب القدرة قلنا نعم بان قلت فالرب يجب ذلك
 لعدم لم يجب لوجود لان عدم وجوب الشرط مستلزم لعدم وجوب الشرط واذا اوج
 فامتنع القدرة على الترك قلنا نحن بعد في سدد مطالبة البرهان على المناقاة فان قلت
 البرهان لزوم التمسك لولا يتحقق المناقاة وذلك لانه على هذا يكون من شروط هذا القدرة ^{عدم}
 المنع من جهة القدرة وتنقل الكلام وهكذا قلت اولا نمنع استحالة مثل هذا التمسك لكونه
 الاعلام فتأمل فان قلت الماد من العلة التامة اعني جميع ما يتوقف عليه المعلول من
 الشرائط وغيرها فغها لا يمكن التخلّف قلنا نعم لكن مطالبة اثبات المناقاة بعد جهاها
 فتأمل وثانيا ان الرجوع الذي اقتضته استحالة الترجيح انما هو الوجوب بشرط العلة ^{قلت} فان
 ننقل الكلام الى العلة فنقول انما ان يكون وجودها واجبا في نفسه اولا وعلى الثاني لا
 لها من علة بوجوده وتنقل الكلام الى تلك العلة وتدد وهكذا فيلزم التمسك وهو كقولك

ان ينتهي الى امر اليه سبحانه اولى ان الذات تقتضي وعلى اي تقدير كيف يقدر على
 التوك قلنا يجوز ان يكون الخالق عز شأنه خلقا قادرا على ان يفعل عند قدرته ^{ذلك}
 وان يترك حين يمكنه من الفعل كما يجده من انفسنا والله اذا اختار واداد صدوره ^{ليس}
 بحيث ينفك ويختلف مع قدرته على الترك ولا ترى باننا من ذلك قال قدرته تعالى
 والقدر قابل على هذا بحسب قولك ما وجب وجوده كيف يقدر على الترك ^{بانه}
 ان اردت من وجوب الوجود ما يعبر ما ذكرنا فالمنافاة ممنوعة بل منتفية وان اردت غير
 فلا تم انه اذا لم يحل التخلّف وجب وجوده هذا ان اردت من عدم الجواز ما يعبر ما ذكرنا
 والا فلا تم عدم جواز التخلّف بالمعنى الذي اردت فان قلت التخلّف مستلزم للترجيح ^{وذلك}
 لانا نقول مع وجوب جميع ما يتوقف عليه الفعل لو فرض صدوره مرة وعدمه اخرى
 لزم الترجيح بلا ترجح كما هو مذهب وهو محموس مستلزم المحموس فيكون التخلّف غير جائز با
 لمعنى الذي اردنا قلنا ان اردت من استحالة الترجيح انه لا يجوز بالمعنى الا اعم ^{يتحقق}
 البتة فلا تم عدم جواز التخلّف بالمعنى الذي اردت وان اردت غير فلا تم استحالة ^{لك}
 المعنى بظن فان قلت انما المنازع وجدنا نجانا غير جائز بالمعنى الذي نريد قلنا نجد
 ما ذكرت اذا لم نجد بين الطرفين الترجيح وبين العاقل الختار ما من قبل التاثير والتاثير
 والجعل والجمولية انما اذا وجد فلا تم انه يجده ما ذكرت بل نقول انه يجده غير جائز ^{بالمعنى}

الذي ذكرنا فان قلت على ما ذكرت يجوز الترجيح بلا مرجح مع انه مخالف لما وجدنا من انفسنا
بالضرورة قلنا الذي نجد ان المختار في حال الاختيار يرجح الا بمرجح انا انه في التمكن والقدر
محتاج اليه فلا كما عرفت قد برز نريدك بعضا من المثال باننا لو راينا عندنا ثيابا فاذا قد
وفرضنا ان لا يكون هناك مرجح للاكل انا نجد من انفسنا اذا قدر ان على الاكل وتتمكن
من ابداد البداليه واخذ ورفعه ووضع في الفم وبلعه وان عدل لم يرجح لا يجعلنا بحيث
نضطر ويرفع التمكن والاختيار عنا ولو خلى نصف نفسه يجحد ما ذكرنا بل تامل فان قلت
اذا كان المختار لا يرجح الا بالمرجح فهذا المعنى لا بد له من علة ومعها لا يمكن التخلف كما فلا
يمكن ولا يقدر على الترجيح من دون مرجح قلنا يظهر الجواب تمام فلا حظه ولو شئت نزيد
ونقول يمكن ان يكون الفاعل المذكور مبطورا على حاله بها يختار ويريد الرجح عنده
حالة بها يتمكن ويقدر على ذلك الرجح وعلى رجوعه ايضا على نحو ما مر فان قلت اذا كان
تمكنا على الرجح والرجح وهما بالنظر الى تمكنه سواء فما العلة في انه يؤثر في الرجح ولا
يمنع مقتضى الحالة الاولى ابدا قلنا لعل هذا السؤال ليس في موضعه بعد ما ظهر نابع انه
نقول العلة وطم الحالة الاولى هذا لا يمنع التمكن والقدر على الترك على ما عرفت فاقبلت
القدرة اذا لم تؤثر ولا تمنع مقتضى الحالة الاولى ابدا يكون كالمعذور قلنا بوجه العقل
حاكم بالفرق بين ان نفعل ولا نفعل على الترك وان نفعل ونفعل عليه وان لا يتحقق ساني

الاول ولا يمكن انصافه بالحسن والقبح العقلي واستحقاق الثواب والعقاب دون
الثاني كما اشير اليه على ان الظن كاف بل الشك بل الوهم ايضا ان الظن لا يعني الحق
شينا مع ان الفارض قطعي بل قطعي كما هو ظاهر لمن يتبعها وتامل فيها ولم يتعصب على انه
لا اقل كونه ظنيات بل كونه ظنيا على انه لا فرق فيما ذكرت بين الدوام واللا دوام
فان التامير اذا تعلق بطرف لا يتعلق بمقابلته جنبا فتأمل على ان تمنع دوام عدم التامير
والفعلية بل بحتم فعلية كما اذا خرج عن رويته الطبيعة فانا تمنع انه لا يفعل
ولا يترك بقدرته الا بمرجح فتأمل فان قلت ارادة صادرة منه ام من غيره وعلى الثاني
يكون فعله اضطراريا وعلى الاول صادرة عنه باختياره ام لا وعلى الثاني يكون ايضا
اضطراريا وعلى الاول لا بد من ارادة اخرى لا تنافي فعل والفعل اذا صدر باختيار
لم يكن بغیر ارادة ونسقل الكلام الى الثانيه وهكذا فيلزم التمس وهو محقق
ان يكون بغیر اختيار فيكون الفعل اضطراريا فالدليل الاول وان اجيب عنه
الا ان هذا دليل قطعي قلنا ارادة صادرة عنه وباختياره ولا تم لاحتياج صدقها
الى ارادة اخرى فان المختار من كل فعله بالارادة لاسن كان ارادة ايضا بالارادة فان
قلت هذا مجرد اصطلاح اصطلاحهم والا فما في كونها فعلا اختياريا سواء فما
الفرق قلنا العقل يحكم بان الفعل اذا كان اختياريا لا بد ان يكون بالارادة

فلا يوجد هذا الحكم منه بالنسبة الى الارادة وان فرض صدورها لا اختيار وبالجملة اختار
الفرق كاف مع انه بعد الرجوع له الى الوجدان لعلك تجد الفرق فان قلت ربما اضطر
في الارادة وعلى ما ذكرت مما يتفق بين الارادتين قلنا الوصح ما ذكرت لك عليك لا
كما يظهر عند التأمل على انك اردت من الاضطرار انه لا يمكن في تركه فلا تم تحقق ذلك
فان مرادنا من الارادة امر يؤثر في الفعل وان اردت انه لا يمكن الترك من جهة الخوف وان
كان متمكنا من الترك كالوامر السلطان يرضى بغيره فهو اختياري ايضا قال
من الاختياري ما يمكن من فعله ما يمكن تركه نعم لو كان في تركه ضرر من حج العقل بسببه فغله
لا يمكن بقبضه على انه لو تمنا ان يكون الفارق غير ما اردت على في انه على ما ذكرت يكون
للارادة وانما انه للتأنيه انضماما وهكذا فلا على اننا نختار ان الارادة بغير اختيار
اكثر من ان يكون غير ما نأدعي لاجماع عليه بل ادعى حكم الوجدان به او لا قولك فيكون
اضطورا نأدعي ان ابداه على ان الارادة جزء اخر للعلة الناتية وان تخلف العلول
عنها مع وجود فرق بين ان يكون العلول صادرا عن الاختيار او لا ونحن اذ بينا فيما سبق
جواز الفرق بما هو نافع في القام وان لم يكن بينهما فرق في نفس عدم التخلف لم يسوق لنا
ادعيت من الملازمة نفسا لايق بطلان الملازمة طمع قطع النظر عما ذكرت وذلك
لان الاضطرار عن عند القوم لا يكون بالسوء والارادة انما كما معها فهو اختياري

وان لم يكن الفاعل الترك لا مانع من هذا مجرد اصطلاح اصطلاحا عليه والآفة
الحقيقية وعند العقل اضطراري كما هو غير خفي عند المصنف فتأمل ثم اقول مما ذكر
لعله يظهر حل وجه لقوله لا جبر ولا تقويض بل امرين امرين فان قلت الدليل
في الحقيقة كان على نفي الاختيار وجوابك كان بالقياس الى اختيار الخلق فلو لا
بالقياس الى اختيار الخالق قلنا يظهر مما ذكر بادنى تأمل ولم يغيب التأييد فنقول
حل شأنه بحكمة البالغة لا يفعل الا الارحج فعل المسران الفعل اذا تساوى طرفا
وعنده يكون انتركابه لغوا لا فائدة فيه فلا تلامه الحكمه وبقدرة الكماله قادر
على كل شيء حتى على ما منع مقتضى حكمته الا انه لا يمنع بحكمته ومن هنا يمكن ان يكون
الحالة التي في المخلوق مقتضية لا تركا الارحج هي الحكمه الا انه فيه حالة اخرى
تقتضيه لا تركا البقيع امانة بالسوء وترها تقوى وتعلو فتتخدم حكمته وتعملها
وتفصيل هذا ليس هذا موضعه فان قلت او كان الخالق سبحانه لا يفعل الا الارحج
يرتكب غير الاصلح فلم جعل فيه الحالة الامارة بالسوء قلنا لعل هذه الحالة من لوازم
ذاته ولا تكون مجعولة ولوازم ذاته هي التي لو خلعت ونفسه تعالى اليه واقضاءه
على قسرين قسم لا قدر له على النع ولا يستطيع خلافة لا بالمعالي ولا بالبدونها مثل ان
لا قدر له على سلب لا كما الذي عنده ان يجعل نفسه في مرتبة الرسول والامام

وامثال ذلك وقسم له قسمة واستطاعة في النعم والدفع بالعاجات والرياضات والنداء
 كما شاهدان الولد رجا يولد وهو في الطفولية الى ان يشيب بايل الى الجبل والكبر ونحوها
 من الاخلاق الرقية وهو قادر على رفعها بانواع العلاجات والتدابير المذكورة في علم الاخلاق
 والطبيب المعالج هو في العقل والباطن والانبيا والاولياء والعلماء والوعاظ
 والصلحاء الناصحون في الظاهر والولي هو الرب نعم يورث ويربي ويشفق ويلطف كما هو
 الوالد الرزق والبر العطوف والعلم الرشيد الشفق المسدد بل هو نعم امره شفق وهو لا يغفل
 شئ في درجته لا تحصى بل لا نسبة بينه نعم وبين هؤلاء بل شفاعةهم ولطعمهم ايضا رجاء
 نعم والعبد متى ما يكون قايلا لنا بئلا وتوفيقه وسديده نعم يورثه ويسلحه ويوفقه
 فاذا خرج نفسه عن القابلية والاستعداد بسبب استكافه واباه واصراة في عدم قبول
 الصحة وتوفيقه وعطائه الى ان وصل الى درجة يكون التأييد والتوفيق بعدها منافيا
 لحكمة نعم ينجده له ويكله الى نفسه فاذا وكله الى نفسه هلك لان نفسه امانة لا تتقوى
 بخيانة للباطل ونسأل الله تعالى ان لا يكلنا الى انفسنا طرفة عين ابدا على ان جعل
 المحالة فيه لتحصيل السعادة الابدية او نجعلها يفوز بالنعم العظيمة الخليقة السنية
 وهذه الحالة يفوق اللامكة القربين ويرتقي مدارج العاكبين على انه سيظهر لك
 مما تذكر جوا اخر فان قلنا انه سبحانه كان عالما بان الطالح وان كان قادرا على ترك

القيح يختار ويفعله فلم اوجد مع ان الاصلح بحاله عدمه قلنا لا اشكال بالنسبة
 الى الطالح الذي لا يخلد في النار اذ قلعه يصل اليه النفع ما يولذي الضر الذي يصل
 اليه باعسان كافا ظله وانيد بحيث يورث العقل واجاده على عدمه فلا يكون العبد
 اصلح واما الطالح الخلد فنقول الرجوع خير عرض ونعمة خالصة سيما مع اعطاء
 السعادة الابدية والقدرة على تحصيلها والتكثير من كتابها واعطاء جميع ما يتوقف عليه
 مع انضمام التأييد والتوفيق والتقصير منه لان الله تعالى والافه وفياض على الاطلاق
 قد غفر فيوضه والاباء انما هو منه مع ان الحكماء يقولون انه تعالى مختار الاصلح وان
 كان الاصلح بحاله عدمه ولما ان سبب الاصلح ما اذا نحن للندى وما اوعينا ان
 يتبع كل شئ فان قلت ترك بصلحة حاله لاجل بصلحة غيره ملايم حكمته تعالى قلنا نحن
 لانذم ان عقلنا يدرك جميع الاشياء كما ذكر بل ندعي ان كثير من الاشياء مستور علينا كما هو
 الكل وعلى هذا نقول يحتمل ان يكون هنا سر صالح قوي في اجاده ويكون بين هذه الصالح
 وبين بصلحة الثاني وتكون قوة تلك الصالح بحيث لا يجوز ترجيح ما فيها عليها
 بل يجب ترجيحها عليه ولا يقطع بنى هذه الاحتمال من اهل او وجد ان فعله هذا يتحقق
 احتمال الملازمة وجواز الموافقة حضيا مع ملاحظة ما دل على حكمته وعلى انه يمكن ان يكون
 بصلحة السعادة البرية الخيارد الطبعين للعقل المنفرين عن العمل في اجاده فكيف يكون

جميع مصالح هؤلاء لاجل مصلحة هذا الشئ الشريف اللبيم العاصي للعقل المطيع للجميل
الكافر بالنعماء المتواترة الغير المتناهية من الرب الجليل الكريم العطوف وتمايزيد ما ذكرنا
بل يشهد اليه ان السعداء ينتفعون بحسنة الاستغناء بما لا يمكنهم ان يتفعلوا الا بغير
وفاء لا هم يتادون منهم بالقتل والنهيض والضرب والشم والسمامة والبهتان والعيبة
والغدر والكر والحيلة والتفارق وسوء الخلق والسفاهة والخرق والكبر والفخر والعصبية والراء
والاستخفاف والاهانة وطلب العزات والعور وسوء الظن والنهية والخوف وسائر
انوار الظلم مثل الضيق والغم والجوع والحر والبرد والظلمة والظلمة ان يتحقق
من جاد او نبات او حيوان الا ان لا يمكن ان يصير مثلها يصدر عن الانسان في الشدة لما فيه من
خصوصا لا يخفى على ذي شعور بل نجد ان اللادوية الصادرة من ناقص العقل ليست مثلها
من كماله لا يخفى فيحصل لهم بسببهم علو طبقة وسوء حجة لا يمكن ان يحصل بسببهم
ورقيل ما ذكرنا التأمل بواسطة ظاهرها على بعيد وايضا انهم يخاطبون ويأزجون الاستغناء
ويغاملونهم ويحتاجون اليهم ويخافونهم ويتدلون منهم ويصرون تحت ايديهم تنكون
من جهة متابعتهم الحق ومع ذلك يحفظون انفسهم من التلذذ من ان تياثر وانهم بل
يتفرون عنهم ويهاجرونهم بل ويقالونهم ولو كانوا اهل قربي الى غير ذلك وبالحيلة
يتفعلون منهم منافع لا تحصى انظر على التأمل وعدم اكان حصولها بالتفصيل غير حقيقي

على اللبيب وما يشهد ايضاً ان علو درجة السعيد لا ينظر الا بعد مشاهدة الشئ وتفتت
الدرجة بتفاوت الدرجه بحسب الظهور ولعل بقاؤه تحت جناح الخفاء يكون خفياً لا يرضى به
العقل لا ينظر بالتأمل الى غير ما ذكرنا للويلات التي تظهر بالتأمل على انه لا يتم ان العقل قاطع
الحكيم لا بد له ان يلاحظ مصلحة مثل هذا الشئ الذي الجهد المخالف للحق المختار لا يفتح القبايح
مع قدرته على الترك بل لا يبعد ان يميل العقل الى احتمال حسن بلاؤه بالوسيل فتأمل فان
قلت اذا كانت مثل هذا الطالح مخلوقا لاجل المصلحة فاي شئ يوجب عقابه قلنا المصلحة انما
يجبور على القيام بل يفعله مع قدرته على الترك كما مر فان قلت اذا علم سبحانه ان الكافر
لا يؤمن ابدا فلا يحسن بعث الرسول اليه وتكليفه وارادة الايمان منه والحق والحق
عليه قلنا لا يحسن اذ لا يمكن هناك فائدة والعلم بانتفاؤها مستغنى عنه انه نعم قال بشرين
ومندرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال سبحانه ليهلك من هلك عن
بينته ويحيى من حيى عن بينته الى غير ذلك فتأمل ما علم انها السائل الباعث انه لو قلنا
وفرضنا حصولا استبعاد منسبها بك نقول مجرد الاستبعاد لا يفتر على ما عرفت على

بسم الله الرحمن الرحيم

أضارة عرشية وصيا مشرقية كانت هذه المسألة من مزالق الأقدام وفروا الأقدام
حتى كثرت الناس في اثبات الأداة الجوانية ونفي الإيجاب الكلية حكمهم حكم الأشاعرة وإن كانوا
منتسبين إلى مذهبهم الإمامية وذلك لرفضهم طريق العلم والحكمة واستغفالهم بفروع
الفقه عن أصول الدين وأحكام اليقين فلا يبالون بأن يزيدوا أيضا كأشياء بالبيان
وبين الحق المصريح كاستغفالهم على العقول **أقول** مما يتعلق بهذا الباب أنه نقل صاحب كتاب
الندوة في شبهة وقعت في البرية شبهة الميسر لعنه الله ومصدرها استبدادها بالوحي في مقابل
النفس وأخباره المحوى في معارضة الأمر واستكبارها بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة
آدم وهي الطين وانتعشت هذه الشبهة بسبع شبهات وسرت في أذهان الناس حتى
صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات مسطوذة في شرح الأناجيل الأربعة
ومذكورة في النورنة متفرقة على شكل مناظرة بين وبين الملكة بعد الأمر بالسجود و
الامتناع منه كإفلا عنه إلى سلمة لسان الباري نعم الهى والخالق عالم قادر وإنه بها الرأ
شيئا قال له كن فيكون وهو حكيم في فعله إلا أن ساق حكمة أسولة قال الملكة لهاي دكم
هي قال لعنه الله هي سبع **الأول** منها أنه علم قبل خلقه أنه لى شئ يصيد وعنى ويحصل
منى فلم خلقنى أولاً وما الحكمة في خلقه إياي **والثاني** أن خلقنى على مقتضى إرادته وشيئته
فلم خلقنى بمعرفة وطاعة وما الحكمة في التكليف بعد أن لا ينفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث أن خلقنى وكلفنى فالتمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرنت وأطعت فلم يخلقنى
بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يوجد ذلك في
معرفة وطاعة **والرابع** أن خلقنى على الإطلاق وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص

فإذا

فإذا لم أسجد فلم يغتنى وأخرجنى من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب شيئا
الاقبى لا أسجد إلا لك **والثاني** أن خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا فلم أطلع خلقنى
وطردنى فلم طردنى إلى دم حتى دخلت الجنة معى وما الحكمة في ذلك بعد أن لم يغتنى
من دخول الجنة استراح منى آدم وبقي خالدا فيها **والسابع** أن خلقنى وكلفنى عموما وخصوصا
ولعنى وتم طردنى إلى الجنة وكانت الخضوع منى وبين آدم فلم سلطنى على
أولاده حتى أراهم من حيث لا يرون وتوش بهم وسوستى ولا يؤثر في جوفهم
قوتهم وذريتهم واستطاعهم وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة
دون من عيالهم عنها فغلبوا طاهرين سامعين كان أجري بهم والبق بالحكمة
والرابع سلطت هذا كله خلقى وكلفنى مطلقا ومقتدا فإذا لم أطلع لعنى و
طردى وإذا أردت دخول الجنة مكنتى وطردنى وإذا علمت على أخرجنى ثم سلطنى
على بنى آدم فلم استهم ملكة أمهلى فقدت انظرى إلى يوم يبعثون قال لك من
المتظنين إلى يوم الوت العلم وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكنى في الحال
استراح الخلق منى وما بقى نيرانى العالم اليس بقار العالم على بقار الخوض من متواجه
بالشر قال فخذ حجتي على ما أرى عيشنى كل مسئلة **قال** شاع الأناجيل فاوحى
الله إلى الملكة قولوا له أنك في تسليمك الأول إلى الهك والمه الخلق غير ضار
ولا مخلص ذو صدقت أنى الده العالمين ما حلت علمهم فانا الله لا اله إلا أنا لا
أسئل عما أفعل والخلق مسؤولون **قال** القزوارى لواجمع الأولون والآخرين
من الخلق لم يجدوا من هذه الشبهات هذه مخلصا من الاستكالات إلا بموجب
اللهى وعرض خوارى اثبات مذهب أصحابه من القول بالقائل الختار ونفى الخصيص
في الأعمال وقد علمت ذلك مما ينسد به باب اثبات المطالب بالبراهين كاثبات
الصانع وصفاته وأفعاله واثبات البعث والرسالة ارفع تمكين هذه الإرادة
الحرائية لم يبق اعتماد على شئ من اليقينية فيموزان بخلق الفاعل المختار الذى
يعتقدونها هو لا الجديون فينا امر رسا الأشياء لا ما على ما هي عليها **فأقول**

ان لكل هذه الشبهات الثاوية ردها للعين جوابا برهاننا حقبة من له قلب او القى السع
وهو شهيد ولا يتفقد المريض النفس المجدى الذى غرضه ليس الا المماراة والمجادلة
فلا يمكن الزامه الا بضرب من الجدول ولهذا اجيب اللعين من قبل الله تعالى بما يمكنه
وهو بيان حاله وما هو عليه من كفر وظلم وجور عن ادراك الحق كما هو وان ليس
غرضه في ابدار هذه الشبهات الا الاعتراض واغوار من يتبع من الجهالة الناقصين
والعادين الذين هم من جنود ابليس جميعين **فقد** له انك لست بصاروق في
دعوات معرفة الله ولو بويته ولو صدقت لم يكن معترضا على فعله ولكنت عرفت
انه لا يمتنع لفعله المطلق الاذانة فان ايجاره للاشياء ليس له سبب ولا غاية الا انفس
ذاته بذاته من غير قصد زائد ولا مصلحة ولا داع ولا معين ولا صلح وقت ولا شئ
اخرى شئ كان الا الذات الاحدية فان علمه بذاته هو عين ذاته يوجب علمه بما يلزم
خبرية ذاته من اجزوات الصادرة فيجب صدورها عنه على وجه علمها وهو بعينه
اذا نه لها ثبت ان لا يمتنع لفعله ولا يسئل عما يفعل فعلا مطلقا وانما ثبت الغاية
للافعال المخصوصة الصادرة عن الوسائط وسيار الفاعلين كما هو وهو قوله في
القرآن وهم يسألون وفي هذا الحديث والخلق مسؤولون ومعلوم عند ارباب البصائر
الناجية واصحاب الحكمة المتعاليين الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشراف
فلا شرف والا قرب فالاقرب الى الاخص فالأخص والا بعد فالأبعد حتى ينتهي الى اخص
الاشياء وهي الهاوية والظلمة والعايدة اليه نعم على عكس ذلك الترتيب من الاخص
الاخص والا بعد فالأبعد الى الاشراف فالأشراف والا قرب فالاقرب الى ان ينتهي الى السجاية
كما يشير بقوله يدين الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه وقوله كما يدركم يعودون فلكل
منها غاية مخصوصة ينتهي اليها والغاية ايضا غاية اخرى فوقها وهكذا حتى ينتهي الى غاية
لا غاية بعدها الا ابتدأت من مبدأ لا مبدأ قبله واما الاجابة بالحكمة عن تلك الشبهات
على التفصيل الم هو اهلها واستحقها فتي هذه **اما الشبهة الاولى** وهي السؤال عن
الحكمة والغاية في خلق ابليس والجواب عنه انه من حيث انه من جملة الموجودات على

الاطلاق فصدور غايته ليس الاذانة التي تقتضى وجود كل ما يمكن وجوده يفيض
عنه الوجود على كل قابل ومنفصل واما من حيث كونه موجودا ظلما بنا وانا شريره وجور
خبيثا وهي المعلقة بما دون الاجرام السماوية وهو جرم النارى الشديد بطل حرم غلبت
عليه الانسانية والاستكبار والافتخار والاباء عن الخضوع والاكسار **اما الشبهة الثالثة**
وهي السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة والغاية في ذلك وكذا ما يتوقف
عليه التكليف من بعث الانبياء والرسول وانزال الوحي والكتب فالجواب عنه
ان الحكمة والغاية في ذلك تخلص النفوس من اسر الشهوات وجنس الظلمات
ونقلها من حدود البهيمية والسبعية الى حدود الانسانية والملكوتية وتطهيرها
وتقديسها بغير العلم وقوة العمل من ركن الكفر والمعصية ورجس الجهل والظلم
ولا ينافى عموم التكليف عدم تباينه في النفوس المجاشية والقلوب القاسية كما ان المطهر
في انزال المطر هو خارج اجوب وانبات الثمار والافواث منها وعدم تباينه في الصفوة
القاسية والارضى الخبيثة لا ينافى عدم النزول والله اجل من يعود اليه فائدة في هداية
الخلق كما في اعطائها اصلا هو الذي عطى كل شئ خلقه ثم هدى من غير عرض وعوض
في فضله وجوده **اما الشبهة الثالثة** وهي السؤال عن فائدة التكليف ابليس بالسجود
لادم والحكمة فيه اما الجواب اذ لا انه ينبغي ان يعلم ان الله في كل ما يفعله او يامر
او يامر به حكمه بل حكمه كثيرة لانه نعم من فعل العبد والانفاق وانحراف وان
خفى علينا وجه الحكمة في كثير من الامور على التفصيل بعد ان علمنا القانون الكلى
في ذلك على الاجال وخفا الشئ علينا لا يوجب انتشار وهذا يصلح للجواب عن مثل
هذه الشبهة ونظايرها وانما ان التكليف بالعبادة كان عالما للملكوتية وكان ابليس معصيا
ولك الوقت فغير الامر بان يعاوب بالقصد الثاني لكنه لما تمرد وعصى واستكبر واجب
بعد ما اعتقد في نفسه انه من الماصورين صار مطرودا وملعوننا والثاني بان الامور
الالهيية والكالكيف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس ويعلن ما في بواطنهم و
يبرز ما في مكاس صدورهم من الخير والشر والسلامة والسعادة والشقاوة فيتم به

الحجة ويظهر الحجة ليهلك من هلك عن بينة واما **الشبهة الرابعة** وهي السؤال عن
 لمية تعذيب الكفار والمثاقين وابلأهم بالعقوبة وتبجيدهم عن ديار الرحمة والكرامة
 ان العقوبات الاخرية من الله تعالى ليس بانها العجب والاشفاق
 وازالة الغيظ ونحوها تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانما هي لوازم وتبعات ساق لها
 اسباب داخلية نفسانية واحوال باطنية ابل لتعذيب ينتجها من الهوار الى
 الهادئة والسقوط في ذلك الاسفل المجيم ومن مصاحبة الموديات والعقوبات
 والحيات وغيرها من المولات ومثاليها في هذا العالم الامراض المواردة على بدن
 المحببة للاوجاع والالام بواسطتها تهم سابقة فكما ان وجع البدن لازم من لوازم
 مساق اليه الاحوال الماضية والافعال السابقة في كثرة الاكل وافراط الشهوة ونحوها
 من غير ان يكون مهنادب خارجي فكل حال العقوبات الاخرية وما يوجب
 العذاب العام لبعض النفوس المجادة للحق العوض عن الايات وهي نار الله
 الموقدة التي تطلع على الانفة واما التي دلث عليه الايات والاحبار الواردة في
 الكتب الالهية والشرائع المحقة في العقوبات الجسمانية الواردة على بدن المجرم خارج
 على يوصف في التقاسير فهي ايضا مشتارها امور باطنية وهيئات نفسانية برزت
 من الباطن الى الظاهر وتصورت بصورة النيران والعقارب والحيات وانواع
 من حديد وغيرها وهكذا يكون حصول صور الاجسام والاشكال والاشخاص في الآخرة
 كما حقق في مباحث المعاد الجسماني وكيفية تجسم الاعمال ودل عليه كثير من الايات
 مثل قوله نعم وان جهنم محيطه بالكافرين وقوله وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا
 لو تعلمون علم اليقين ليزدن الجحيم ثم لترونها عين اليقين وقولنا اذا بعثنا في القبور
 حصل ما في الصدود ثم اناسلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا مصلحة عظيمة لان
 التخويف والانداز بالعقوبة نافع في اكثر الاشخاص والبقاء على ذلك التخويف بتعذيب
 المحرم المسمى تأكيد للتخويف ومقتضى لزيادة النفع ثم هذا التعذيب ان كان شرا
 بالقياس الى الشخص المعذب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع فيكون من جملة

الحجر الكثير الذي يلزمه الشر القليل كافي قطع العضو لا صلاح البدن وباقى الاعضاء
 وهي السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول الى ادم الجنة حتى
 غره بوسوسة فاكل ما نهى عن اكله فاخرج به من الجنة عنان الحكمة في ذلك
 والمنفعة عظيمة فانه لو بقي في الجنة ابدا لكان بقي هو وحده في منزلة التي كان عليها في اول
 الفطرت من استكمال واكتساب فطرة اخرى فوق الاولى واذا هبط الى الارض وخرج
 من صلبه اولاد لا تحصى يعبدون الله ويطيعونه الى يوم القيمة ويرتقى منهم عدد
 كثير في كل زمان الى درجات الجنان بقوى العلم والعبادة واي حكمة وفائدة اعظم
 واجل وارفع واعلى من وجود الانبياء والاولياء ومن حملهم سيد المرسلين واولاده
 الطاهرين صلوات الله عليهم وعليلهم وسائر الانبياء والمرسلين ولولم يكن في هبوط
 الى الارض مع ابليس الا ابتلاء ومدة في الدنيا ولكي يتاخر درجته الاصطفاء فكانت
 الحكمة عظيمة واخيرا جليلا وهي السؤال عن وجه الحكمة في تسليط
 الشيطان وهو العدو والبين على فرية ادم بالاعوار والوسوسة بحيث لا يروى
 عن ذلك ان نفوس افراد بشر في اول الفطرة ناقصة بالقوة مع ذلك
 بعضها جنة نورانية شريفة بالقوة سالمة الى الامور القدسية عظيمة الرغبة الى
 الآخرة وبعضها خبيثة الجوارح ظلمانية شريرة بالقوة قابلة الى الجسمانيات عظيمة
 في اثار الشهوة والغضب وليس سلطان الشيطان على هذا القسم بقوله نعم
 ان عبادي ليس لك عليهم سلطان في الوجود ووسوسة الشياطين انما سلطانها
 على الذين يتولونهم وهم بامرهم يعملون ومع ذلك فلو لم يكن الاعوار والاطاعة النفس
 والهوى ذلك منافية للحكمة لبقا لهم على طبعه واحدة من نفوس سليمة ساذجة فلا
 يتمشى عزة الدنيا بقدم النفوس الجسمانية الغلاة في العالم في الارض لا غرق وشية
 عاجلة الاثر الى ما روى من قوله نعم في الحديث القدسي اني جعلت معصية ادم
 سببا لعامة العالم وما روى ايضا في الخبر لو انكم تدينون لذهل الله بكم وجار
 يقوم تدينون وهي السؤال عن الفائدة من امهال ابليس في الوصية

لا ولا دائم الى يوم البعث
 بتعاقب الافراد وهو مستمر الى يوم القيامة فكل وجيب استمراره ودر وامتداده
 اذ امته الغايه التي ذكرناها في وجوده ووجوده وسوسنة الى يوم الدين وقال
 ليس بقار العالم على الخيرة من امتنا به بالشرقة فاذن لم يمكن دينا والدينا
 ممزوجة بالشرط لكنها جبرية للناس الى الآخرة ولو كان كلها شر ولكن وسيلة
 الى الخير الاخرى الدائم كان وجودها خيرا من عدمها والعالم الذي لا يخطر
 اليه الشرور والافات عالم اخر اليه رجى لظواهر من نفوسها وهذا اللعين
 مع اشتماله بالعلم في غاية الجمال المركب بالعباد كما يظهر من ارادة هذه الشبهات
 وكل من له رغبة مشوطة في الحكم يعلم وفنها وحلها فضلا عن الواضع القدم
 في الحكمة المقتضية الصدور لايمان والمعرفة ومع ذلك ذكر الفخر الرازي امام
 المتشككين ما نقلناه من انه لو اجتمع الخلق كلهم لم يجدوا مخلصا لهذه
 الشبهات الا بما سماه الجواب الالهي من القول بابطال الحكمة وانكار القايمة ونفي
 الترتيب والسبب الذي لا وجود الاشارة تشييعا بذهاب صحابه ديرو على
 من القول الفاعل المختار والارادة الجزائية وذلك لقصوره وقصورهم عن ادراك
 الحكمة المتعالية وفهم الانوار العلمية ومخرجهم عن دفع الافهام والشبهات الموردة
 في كل باب عقلي لان ذلك لا يتسرك الرغبة الى الدنيا وما لها وجاهها والشهرة
 عند استاد الوصول الى نيل الغوامض الالهية وفهم الاسرار الباقية مع
 هذه الدعاوى والامر من النفسانية والاعراض الدنيوية والله يهدي من يشاء
 الى صراط مستقيم تمت الشبهات والاجوبة
 من اقادات مولانا صدر الدين

رحمة الله تمت

في شهر شوال

في بلدة طوس

١٣١٣

ذهب قطب الله والدين الرازي في شرح الرسالة الشبيهة في امر سميت عكس النقص
 بوجود التلازم الذي بين كل شئين حتى يبرهن عليه بقياس مرفوع من الشرطين
 على هيئة العرب الاول من الشكل الثالث كلا تحقق النقصان تحقق احدهما وكلا تحقق النقصان
 ينتج به كذا تحقق احدهما تحقق الاخر ثم قال السيد الشريف في حواشيه عليه قد تقرر في
 من المقام ثلثة هي ان يقال احد الامور الثلاثة واقع قطعاً اما عدم استلزام الكل للجزء واما عدم تباين
 الشكل الثالث من الشرطيات المتصلة واما ثبوت الملازمة الجزئية بين امرين كانا قبل ان
 ان لا يصدق سالبه كلية لزومية شئ من المواد وذلك لان الكل ان لم يستلزم الجزء فذاك
 هو الامر وان استلزم فاما ان لا ينتج الشكل الثالث فذاك هو الثاني وان اتبع بعد تنظيم
 قياس من الثالث ينتج الملازمة الجزئية بين امرين كانا لو كانا نقصين بان يقال كلما ثبت
 مجموع الامرين ثبت احدهما وكلا ثبت وكلما ثبت مجموع الامرين ثبت الاخر فقد
 يمكن ان اذا احد الامرين ثبت الاخر فلا يصدق السالبة الكلية للزومية لصحة تفصيلها على
 الموجبة الحرة للزومية في جميع المواد انتهى فليخرج من ظاهر كلامه توقفة في ذلك الظلم
 وكوثر ثبوت احد الامرين الاخرين بل يمكن ان يستلزم من سقوت تحريره توفيق
 لشارح باختباره الامر الثالث ولقد تفتت في الفاضل السيد في شرحه على الشبه

الحمد لله الذي جعل الدفن ان ينور جاح من العالم الكبير وعلمه من العلم ما يروى عليه تلك التبرير خلق
 النفوس وافاض عليها صور العلوم كافر السموات واشراقها بنوار النجوم الذي صير
 الحمد سبحانه تقرب العبد الى جنابه واهمته على القران وهو الرتب اليه من بطانه والصلوة
 على نبيه المبعوث الى الدنوى والآخر مدح الله الذي يبرهن شفاؤه يوم المحشر فمذه حدة
 من عاين في سالف الزمان خلعت عنه اسفار من تقدم من موسى هاشم الذي كان جعلها
 تذكره لبعض اخلا الاخوان فها انما اشرع في المقصود من كماله على الله المستعان به المسئلة
 اتفقت كلمة الكلمة على ان الوجه عين الواجب استدلالاً على المطلوب بوجه اقربها الى الصواب
 واليقين بالجواب ما قالوا ان كل مفهوم ثابت لمفهوم اخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون
 معللاً وادعوا الضرورة فيه فتران بعضهم عرفوا الغرض بما يعلى والذاته ما لا يعلى فالوجه
 ان كان عين الواجب فهو المظهر ولا فيكون خارجاً لا متناهي التركيب ويكون ثبوته ليرتفع
 معللاً لما ذكرنا فعلته ان كان الذات يجب تقدم الذات عليه بالوجود او لا معن للعلية الذي تقدم
 في الوجه فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او موجوديته بوجوده من ههنا وان كان العلة غير الذات
 فيلزم معلولته المستلزمة لا يمكن نعم في ذلك علواً كبيراً وانت خبر بان المقدم التمهيد
 اوله من القول بان كل عرض يجب ان يكون معللاً ليس بضروري ولا دليل عليه ايضا بل يمكن
 الاستدلال على نقيضه فان الامكان الذي لا عرض له كذا ليس بمعلول البتة اذ لو كان
 معلولاً لكان خلقة اما الذات او الاخر الخارج لا بسبيل الى ان لا يستلزم ان كان
 بالغير وقد ثبت بطلانه والاول ايضا محال لوجود تقدم العلة بالوجود على المعلول

كاسبق والامكان من المراتب الباقية على الوجود تقدم الوجود عليه لا يبق الامكان مع لزام
 الماهية وقد ثبت في موضع ان اللزوم للماهية ما يكون لاحد الوجودين من غير دخل في غرضه والوجود
 الذي سبق بالامكان هو الوجود هو الوجود الخارج فلم يلزم ان يكون الذات علته
 له متقدمة عليه ^{باعتبار} باعتبار الوجود الذي لا نقول مدخلية احد الوجودين في لزم
 الماهية مطلقا ايضا مما لا يمكن ان يكون له وجه لان الامكان الوجود المطلق الوجود في ذاته
 والخارج ايضا من لزام الماهية ولا يتصور مدخلية احد الوجودين في نفسه لانهما بافتراض
 وكان القول بوجوب معلية العوض الجاهل الحكم بمدخلية احد الوجودين في لزم الماهية
 والحق ان نسبة الجول الى موضوعه ان كانت نسبة امكانية فيقتضي ثبوته له الى
 علمه والافلا والعجب ان القوم كلهم متفقون على ان ^{الامكان} علته الاحتياج الى الموهل للغير
 ولديهم القول بان كل مفهوم مغاير لمفهوم اخر ممكن الثبوت لراد لم يقل احد بان الامكان
 الذي يمكن الثبوت للمخات يستلزم المفسر الترخيصة في البيان فان قلت
 في صحة كمال ثبوته ان اللزوم لم يطل لا يثبت له شيء لا يقتضيه الوجه وجه الموضوع فكل ممكن لما حاز
 بنظر الذات عدم المطلق لا يثبت والعدم المطلق يقتضي سلب جميع المفردات فكان
 بالنظر الى ذاته سلب الامكان ايضا قلنا هذا الحكم مشترك بين الذاتيات والعرضيات
 فيجب ان يكون الذاتيات ايضا ممكنة الثبوت كما هي ذاتية له وهو خلاف ما كانوا يهود
 اثبتوا ان القول المذكور يستلزم عينية عدم امتنعات باسرها وبطلانها في بعضهم

وبعضهم استدلالا ان كان وجوده تم عين الذات فهو المطلق والامكان عارض متاخر
 عن الذات فيكون الواجب سلو ب الوجود في مرتبة الذات هي وجوبه اياه لا تقتل
 من مرتبة الذات التي تقتل الذات منسجما عن العوارض كلها وهذه مرتبة لا يثبت فيها
 الذاتيات لا يتعقل غيرك ولا يلزم سلبها في الواقع ولا يلزم ان يكون الممكن
 في مرتبة ذاته واجبا او مستغلا لان الامكان عرضي ثابت له في مرتبة الذات والظاهر
 ان عدم العارض في مرتبة ذات الموهل في عبارة من عدم تعقله حتى تقتل الذات
 متفكا عن جميع العوارض وما قال المحقق الولا في ارتفاع النقيضين في المرتبة
 فتجوز ايضا بناء على هذا اذ معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية الموهل
 وقال به في مرتبة العلم ايضا ومعناه عدم التقاض في وصف التقدم والماز
 بالمرتبة هناك وصف التقدم والماز ايضا وهو الذي لا يشبهه فيه ونخلص الكلام
 انه لا فرق في سلوية الوجود في مرتبة الذات فلا مغزله سوى كون الوجود رايدا عليه
 وبطلانه اول المسئلة ولهم في اثبات العينية طرق اخرى للظلال في ايراد ما ثم
 اعلم ان كلامهم في تحرير اصل الموهل في اضطراب فهم من كل كلامه على
 ان الوجود الذي عين الذات هو الواجب وجود حقيقة مغاير للوجود والذاتية
 والوجود الذي عرضي له لكن موجوديته تم ليست به وهو الحقيقة قول بالاشتراك
 اللفظ وان كان يمكن حل كلامه على المعنى الثاني الذي سنده في الكلام مع التلخيص
 اشترك اللفظ في لفظ الوجود بين الواجب والامكان للفرق في اهل البنية عند

والتي عليه ان يقال لا فرق بين موجودية الواجب وموجودية العتقا وعلى هذا القول اذا
 وضع لفظ الوجود في العتقا ويسمى وجودا اذا اشتراك اللفظ في تفيد الوجود من هذا
 القيد لكن القائلين به فالحق يكون بالاشتراك المعنوي في حيث لا يشعرون لكن الدلائل التي
 ذكرها في اثبات العينية ان تمت لدلت على الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومنه عباراتهم ما يدل
 على ان المراد بالعينية ان الواجب فرد لمفهوم الوجود المطلق لا اشتراك في هذا المفهوم
 يصدق عليه بالمواطاة لكنه عرض له ويصف ان فرد الوجود عين له مع عدم لزوم
 الاشتراك اللفظي لكن موجودية الواجب يمكن ان يكون عبارة عن صدق هذا المفهوم
 العرضي عليه مواطاة والا يلزم ان يكون وجود الممكنات موجودة لصدقه عليها لذلك
 والفرق بالقيام بالذات وعدمه كما قالوا في الضم لا دخل لمراد المطلوب اذ لا منافاة
 بين الموجودية والقيام بالغير فاذا امكن موجودية امر مجرد وصدق الوجود عليه صرفا عرضيا بالمواطاة
 فلم لا يجوز موجودية امر لصدقه عليه بالمواطاة صدقا ذاتيا وهم ايضا مقررون بعدم مدخله المطلق
 في موجودية شئ ان صدق هذا المفهوم مواطاة على امر موجود في الخارج مما يقتضي
 عنه العقل وصدق الموجود بالمعنى الاعم مما ثبت له الوجود او ما هو عين الوجود له صدق
 الوجود بالمواطاة اذ الاعم ههنا متحقق في ضمن هذا الفرد والذاتية كما ترى وبعد التنبه
 اتقول اذا رجع المنصف الى اجابته يعلم ان الموجود الذي يحمل على الممكنات سلبه
 في الواجب كقولنا لا فرق بين سلبه عنه ونفرد موجودية به بل نقول نفرد الوجود المطلق

المطلق مناف لثبوته له اذ هو بعينه كما نقول بعدم تحرك الجسم مع قيام الحركة به وما ادرك
 ما الباعث لهم على هذا التورية الذي يؤيد على الكفر ومنه البين ان المنكرين لوجود الصانع
 لا ينقون الله الوجود المراد الذي ينقون به الموجودون القائلون بالعينية والاشتراك
 اللفظي والحق ان الفرق بين الواجب والممكنات ليس اكدان مفهوم الوجود
 ثابت للممكنات بالضرورة الواجب بل هو مقتضى ذاته بذاته فثباته لا يستلزم هذا المفهوم
 وكما يطلق العينية في كلام الميسرين مراد به هذا المسئلة الثانية نقر ان في
 العتقا في شره لمحق الاصول دليل القائلين بالحق القبيح العقليين بهذا اذا شئنا
 الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل تقدير يصلح مرجحا للصدق اثر
 العقل الصدق ودولانه ذاتا فزور لما كان كك ثم قال الجواب ان يقي الاستواء في نفس
 الامر لان لكل واحد منها لوازم فاذن تقدرتا ويما تقدر مستحيل فيمتنع اثبات الصدق
 على ذلك التقدير ثم قال بعض الدافعي في تعليلاته عليه السلام ان هذا الدليل بهذا التفسير من القائلين
 بان ذات الفعل يقتضي صفته الحسن او القبح وليس مستندا الى امر خارجي في ذات
 سواء كان حقيقته لازمة او وجوه واعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع النظر
 عن كل تقدير يصلح مرجحا لثبوت الصفات اللازمة ايضاً وهذا قاله الجواب لان
 لكل منهما لوازم فاذن تقدرتا ويما تقدر مستحيل ويمكن تخصيص المقدار بالعارض المتعارفة
 ليكون الدليل المنع قال باستناده الى الذات او الصفات اللازمة ولا يخفى انه في
 يمكن فرض التساوي فيهما زمان فرضي تسويها بينهما معانيد في منع مساواة
 وجه كان الذات قابلا للاضافة كما ذكره في صدق البحث ثم ادور على الدليل ايراد

له فرض في ايرادنا قول فيه بحث اذ مع تخصيص المقيد بالعوارض المفارقة يمكن منع عوارضها
 عنها معا فلا يبرهن من كونها مفارقة الجوهر فرض سلب كل واحد منها على سبيل البدل
 واما على سبيل الاجتماع فيفرض مسلم الدتران الحركة والسكون عرضان مفارقان للجسم
 ولا يمكن فرض سلبهما معا عنه هذا ويمكن تقييد الدليل على فرض تخصيص المقيد بالعوارض
 بان يقال يكلم العقل بايثار الصدق مع فرض سلب كل فرد فرد في العوارض المفارقة
 عنها ومن هذا يعلم ان الجنس ليس مستندا بخصوصية واحد منها فاذا كان مستندا
 الى العوارض المفارقة يجب ان يكون مستندا الى القدر المشترك كما يقولون في
 صورة توارد العقل المستقلة والقدر المشترك ايضاً في الوازم لتعوض امتناع سلبه عنهما
 وهو المظالم لا يقال وان كان سلب كل واحد في العوارض المفارقة يمكن بالنسبة لكل واحد
 في الصدق والكذب لكن لا يمكن امتناع سلبه عنهما معا لجواز وجوب اتصافهما على سبيل منع
 الخلوة بقرار الدليل موقوف على سلب العوارض المفارقة عنهما معا ومرتبة به المحض حيث
 قال في يمكن فرض التاثر فيها بان فرض سلبها عنهما معا لا نقول وان كان حياة
 المحض ظاهرة اعتبار سلبها عنهما معا لكن تتم الدليل لا يتوقف عليه لان فرض تارة
 وجود العرض المفارق المفرد في الصدق وعدمه في الكذب وتارة بالعكس وكلم العقل
 في كل الصورتين بايثار الصدق فيعلم ان حسن الصدق وايثاره على الكذب ليس
 مستندا الى هذا العرض المفارق والغرض من فرض سلب العوارض ليس الا هذا وهذا

وهذا غاية توجيه الممكن في تقرير الدليل ثم اعلم ان اثاره استدلال على ان الحسن والقبح
 ليسا ذاتيين للافعال انه لو كان ذاتيين لما اختلفا بالنسبة لا فعل واحد كالكذب مثله
 فانه يبيح اذا كان مقرا وحسن اذا كان نافعا بل فيجب اذا كان فيه عظمة بين
 من ظالم واجاب القائلون بالتحسين والتبقيع الشرعيين ان الكذب النافع هو
 من اجل هو ارتكاب لا قلة القبيحين وذكر الحق في قلوبهم جوابا اخر حاصله ان الكذب
 الضار والنافع وان كانا متدينين بحسب اصل الحقيقة لكنهما مختلفان في الحقيقة
 المعيرة شرعا لان الفرد النفع معبر في حقيقته الشرعية فالكذب الضار يبيح والكذب
 النافع حسن وفيه بحث لان المعترلة لا يقولون بالحسن والقبح الشرعيين
 يلزم جواز الكذب على الله تعالى وباب اثبات النبوة وغيره من المفسدين المذكور
 في كتبهم فاذا جاز ضرورة فعل يبيح حسنا باعتبار احتمال المصلحة فلا يبق الادعاء
 على صدق قول النبي بل على صدق كلامه ثم في ذلك على الكبرياء سماعة الاخبار ان
 اشتغالها على المصلحة ظاهر كالخبر عن المعاد ووجود الجنة والنار والحاصل ان
 التزام حسن الكذب النافع مفرد الصواب في الجواب ما قالوا والديق اذا كان
 ارتكاب اقل القبيحين واجبا فيكون حسنا فيصير المحذور لنا نقول ارتكاب اقل
 القبيحين حسن لمن لا يمكنه الاجتناب عنهما معا وعدم امكان الاجتناب
 قد يتحقق في العباد لجواز عجزهم واما في حقهم فلا حسن ارتكاب اقل القبيحين
 لتزعمهم في العجز واما في حقهم لا يبرهن من مرتبة الامكان وانت خير بان يكون توجيه

كلام المختص بان مراده من الحسن في صورة امتناع الصدق لا مطلقا لكنه لا يصح عنه التغير
 جوابا برأيه لا يختلف فانهم المسئلة الثالثة قال الشارح الجدير بالمعجز بعد ما بين ان الفاعل
 المستقل متقدم بالعلية على معلوله واما العلة النامة بعين جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد كان
 متقدما على ذلك الشيء وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر
 عن الموجب بلا اشتراط امر في تايده ولا تصور مانع اذ مع اعتبار الشيء معها شرط
 او ارتفاع اذا كانت هي العلة الفاعلية مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار
 سواء اعتبر بها كشرطا ولذا واما اذا كانت العلة النامة هي الفاعلية مع المادية والصورة
 سواء كانت هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب
 الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورة
 غير المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انقضاء اربعين اخرج اليه
 واعترض عليه بعض الافاضل بهذه العبارة فيه بحث لانه ان كان المراد بالفاعل
 المستقل الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف عليه التأثير ففصورة تركيب المعلول
 لا يتقدم عليه والاجزاء الدورايض وان كان المراد بالفاعل في زمان استجماعه فالفاعل
 المستقل لا موجب المعلول ومعاكس بينهما كما قيل في الفرق بين المشروطين انتهى
 وقد ذكر هذا ليراد في مواضع عديدة من تصانيفه واقول فيه بحث لان بناء كلامه
 على ان كل ما يتوقف عليه المعلول داخل في شرائط التأثير وهو المسمى بالشرط ان التأثير
 من حله ما يتوقف عليه وجود المعلول مع انه ليس من شرائط نفسه بالضرورة فلم يلجوز

فلم يلجوز ان يكون بعض اجزاء المركب من شرائط التأثير فتمت رتبة القول في الترتيب
 ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لخروج بعض اجزاء المعلول عن شرائط التأثير بطلان ما توقف
 عليه وجود المعلول بضرورة توقف المعلول على كل واحد من اجزائه ولعل هذا هو الذي افق
 كما يفسر الفاعل المستقل يقال الفاعل المستجمع لشرائط التأثير ولان شرائط الوجود
 وكما يفسر العلة النامة بالمعنى الاخر في جميع ما يتوقف عليه التأثير لئلا يكون المعترض المذكور
 فسر العلة في بعض رسالته كجميع ما يتوقف عليه التأثير ونشأ عن عدم التوقف بالفرق
 المذكور هذا وما ذكرنا وان كان كافيا في دفع الاعتراض اذ بحث في مقام التوجيه
 والموجه مانع وعلى المعترض ان يبين ان جميع الاجزاء داخل في شرائط التأثير
 لكننا استدلل على ان اجزاء الصور خارج عن شرائط التأثير على سبيل الاستظهار
 فاستمع لما نلتوه عليك وقد تنبأ ور بالبحار وليجب ان يعلم اوله ان وجه
 المركب عبارة عن مجموع وجودات الاجزاء وذلك لان مجموع وجودات
 الاجزاء من تحقق جميع الاجزاء اذ كل من اجزائه الترتيب عبارة عن وجودات متحقق
 ولا معترض لتحقيق المجموع لا تحقق جميع اجزائه كما صرح به المحقق الدواني وادع الضرورة
 فيه ولذلك في ان مجموع الوجودات وجود محتاج لا موقوف وموقوفه لا يجوز
 ان يكون احدا في الاجزاء والله لزم ان يكون شيئا واحدا موجبا بوجوده في زمان
 لا يكون العارض بتمامه عارضا ولك لا يجوز ان يكون موقوفه او اخر خارجا

عن المركب لا متناهي عروض مركب شيء مع عدم عروضة شيء من اجزائه لضرورة دلالة الجزر الدليل
اولا في مجموع الموجودات بحيث لا يشذ عنها موجود ولا خارج هناك ثم تنقص منها موجودا مع الوجه
وتنقل الكلام في مجموع الناهي والناهي هناك لوجود المفردة في عروضة لغيره في الجزء
موجودية شيء واحد بوجوده وكذا ان يتبين مجموع المتناهي فيه شيء تام لكن لا بأس فيه لبداهة المدرك
فحين ان يكون عروضة جميع الموجودات المجموع المركب هو المطلق لا يقي لم لا يجوز ان يكون عروضة
المجموع المركب لكن لا يكون المجموع موجودا به لانا نقول كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراد
يصدق على الكثير من افراده فمجموع الموجودات وجوده لا يعرض لوجود لا وجود موجودية
واما حديث عدم موجودية الواجب بالوجود المطلق مع عروضة له مع فقد الكلام فيه في المسئلة الاولى
واذا ثبت هذا ثبت ان التأثير في المطلق المركب ايضا عبارة عن مجموع التأثيرات في الاجزاء
وبعد تحقق التأثير في الجزء الصور في المركب الحقيقي والجزء الاخر في المركب الاعتباري لا يتوقف التأثير
في المركب على امر اخر بالضرورة وجود الجزء الصور والجزء الاخر متاخران في التأثير فيهما بداهة ثبت
ان جميع اجزاء المركب ليس في شرائط التأثير بل في ان يكون المطلق نفسه داخل فيهما وهو المطلق
فان قلت انهم يفرقون بين المركب الحقيقي والاعتباري بان في الاول ترتيب في مجموع
اشياء في شيء من الاجزاء بخلاف الثاني وليس المراد بالوجود المبدع والاشرفا كان وجود
المطلق من وجود الاجزاء على ما حقيقة يلزم ان يتحقق الفرق بينهما قلت واد القوم بالاجزاء
في تعريف المركب الحقيقي للجزء المتناهي في الماديات لادام وحاصل الفرق ان المركب الحقيقي يشمل

على جزء صور حال في مجموع الاجزاء المادية ترتب عليه اثر لا يرتب على اجزاء المادية بخلاف التركيب
الاعتباري وعلى تقدير ان يكون مرادهم مطلق الاجزاء فلم لا يجوز ان يرتب على مجموع الوجودات
في بعض التركيبات اثر لا يرتب على اجزاء اثارا واحدا ويقال لعروضة المركب الحقيقي في بعضها لا يرتب ويقال
له الاعتباري ولا يتوهم ان المركب الاعتباري امر اعتباري غير موجود في الخارج بل الحق انه لا فرق بين
المركب الحقيقي والاعتباري في الموجودية والاختلاف انما هو في التركيب باعتبار ان شئ ما في الجزء
الصوري وعدمه لان في كل مركب لا بد فيه من اعتبار احوال اما الحقيقية فكان المركبات الحقيقية
او الاعتبارية وذلك لان الوحدة يساق الوجود ويركض باعتبار الهيئة الاجتماعية التي
في المركبات الحقيقية جبر صور لهما وفي المركبات الاعتبارية عارضة لهما غير داخل في حقيقتها ومن
عبارة عن كونها في حيز العقل اجمالا لذلك كان تركيبها اعتباريا لا يقي كون المركب الحقيقي
واحد حقيقيا بان في شيء كونه موجودا بالوجودات المتعددة لانا نقول كما انه يعرض لمجموع الموجودات
باعتبار الجزء الصور وحدة لك يعرض لمجموع الوجودات ايضا وحدة باعتبار وجود هذا الجزء
سواء بسواء هذا غاية التوجيه لكن بقرينة واحدة وهو ان الوحدة والكثرة الحقيقيين متقابلان
لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة والجهة الصحيحة للاجتماع كما يجب ان يكون داخل
في الموضوع كما قالوا الفرق بين الحقيقة العقلية والتقديرية واذ اقرر هذا فنقول المركب
الحقيقي يصدق عليه انه كثر حقيقا لتعدد اجزائه الخارجية ولا يمكن صدق الوحدة الحقيقية بدون
حيثية تقديرية لما ذكرنا ومع اعتبار الحقيقة المذكورة ايضا لانه كلما يعتبر فيه امر اخر يربطه كثرته

بالضرورة مع انهم يقولون وحدة المركب الحقيقي هذا على طريقة القوم واما الحق انه لا يجب دخول حيشة
التقدير في الموضوع والعجب ان القوم مع تفريقهم بوجوب جزئية الحيشة التقديرية كثيرا ما يعبرونها
في موضوع لا يمكن القول بدخولها فيه منها في موضوع الخط للنقطتين فانهم يدعون لزوم اجتماع
المثلين هناك بفارق حيشتين الانتهاء من هذا الطرف والانتها من الطرف الاخر ولا شك في خروجها
عن الموضوع اذ لو كانتا داخلتين فيه لامتنع معروضه للخط للنقطتين اذ مجموع الخط والانتها امر غير
والمفروض ان النقطتين موجودتين في الخارج فالفرق بين الحيشة التقديرية حيشة كوزن العقل ان يكون
مصحح للاجتماع المثلين المتقابلين بخلاف الحيشة التعليلية وهذا نظر ما قاله المحقق الدواني في تعريف
الحلول واذ اقرر هذا فنقول الاشكال على جزء الصور في المركب الحقيقي مصحح لصدق الوحدة في تعريف
الجزئية الى الاجزاء المادية ومما يجيء اليها من جهة اخرى والحاصل ان خصوصية النسبة التامة
بين اجزاء المركب الحقيقي مصحح لصدق الوحدة وان لم يكن هذه النسبة جزء من المركب فاعلم
المسألة ان بعض اعلم ان القوم قسموا التقديرات الى النظر والضرورة اول قسم الضرورية الى اقسام
الشيء المشهور وهو الاوليات والمشايدات والقطريات والمجربات والحدسيات والمتواترات
وعرفوا الاوليات بما يجزم العقل فيها بثبوت المحل للموضوع بمجرد تصور الطرفين والمشايدات
ما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر والباطن والقطريات بما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر
المحل للموضوع بمجرد تصور الطرفين والمشايدات ما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر

الظاهر والباطن والقطريات بما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر والباطن والقطريات بما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر
الطرفين ولهذا سميت قضايها قياسا لها معهما والمجربات بما يتوقف الجزم فيها على تكرار المشاهدة
والحدسيات بما يتوقف الجزم فيها على ادراك المتواترات بما يجزم العقل فيها بواسطة كثرة المجربات
عنها والحاصل انهم اعتبروا الجزم في جميع الدق م ولا شك في احتمال حصول الظن ايضا على احد الخواص
التي المذكورة وهو اخل في المقسم اعترض على التقديرات في احد المقسمين اما النظر
فقط واما الضرورية فلا اعتبار بهم الجزم في جميع قسامه لا يقال تحقق الظن الضرورية في المقسم
التقديرات المحقق الوقوع كما قال بعض الفاضل في رد ما اوردوه الدام على التقسيم الجوهري لا
اقامه الحجة ما حاصله ان المقسم هو الجوهري المحقق الوقوع ولا محذور في خروج هذا الاحتمال
لا نقول الظن الضرورية واقع اما اوله فلا شبهة في تحقق الظن فان كان ضروريا ثابت
المطلوب والا فليكن نظرا مكتسبا من قضيتين احداهما قضية النسبة لا متناهية في طينته نتيجة مع الجزم
بالمقدسات وينقل الكلام الى ان ينتهي الى ضرورة طينته تاثيرية واما ثانيا فلا بد من المجربا
مثلا قبل ان يبلغ تكرار المشاهدة الى حد يفيد الجزم في حيل الظن بالضرورة وكذا المتواترات والقول
بان الظن هناك وكون الجزم حكما فالصواب ان لا يعتبر الجزم في الدق م او يفيد المقسم
بالجزم ليصح التقسيم هذا وما ذكره الشاهد من الجزم في وجه القبط ان القضايا اما ان يحزم
تصور اطرافها بشرائط الادراك من الالتفات وسلامة الدلائل كافي في الحكم او لا
لا اخره وان مطلقا لا للظن يكون مراده بالحكم حكم الجزم والدليل عليه انه في اخر هذا
المبحث نقول وفارغ بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينات فضلا

عن كونها ضرورية بل جعل كثر من العلماء الحديثات من قبيل الطينيات انتهى كلامه عليه
 المسئلة الخامسة قد اتفق الطليحيون الطبيعيون على عدم جريان البرهان المشهور بالسلم
 في ابطال بعد غير متناه في جانب الطول فقط وذلك لانهم يفرضون الانقراض بين ساقى
 المثلث اما بقدر الامتداد او متزايدة بقدر تزايد على نسبة محفوظة وعلى هذا التقدير
 يستدعى فرض عدم التناهي في الطول والعرض ولعل ذلك يتمك بعض الفاضل في
 ابطال هذا الاحتمال بفرض تناهي واحد من الطرفين وهو الحقيقة بفرض الاستدلال واما
 ما نحن في هذا المقام ان يقيس المرام ان يفرض في سطح محدود العرض خطين اب
 شدا خطين خارجين من نقطة مفروضة في خط اعلى هيئة ساقى المثلث الا غير النهاية لكن
 لا على سبيل الاستقامة والاختلاف على نسق واحد حتى يترجم انقطاعها بالوصول الى خط اب
 او بغير رتها واثرين على سبيل التناقض في الاختلاف الغير النهاية وليسوق الكلام الاخره ونحوه
 ان يفرض البعد الواقع بين خط اب بقدر الزراع مثلا ويخرج من هذا الخط خطين على نسق
 يتقطعان في الزراع الاول نصف الزراع المذكور فيبقى بعدهما من خط ب نصف زراع
 ويقطعان في الزراع الثاني ربع الزراع لعلنا هنا في هذا الزراع بالنسبة الى الزراع
 الاول فيبقى البعد المذكور بقدر ربع الزراع وذلك فيمكن فرض اخراجها الى غير النهاية
 مع عدم وصولها الى خط ب لكن بما ان منه واما لا يقال كل خطين واقعيين
 لا على سبيل الموازاة يجب ان يتقاطعا بعد الانقراض اذ لا واسطة بين المساماة والموازاة

والموازاة لانا نقول قد ثبت في المحررات ان كان وقوع خطين على هذه النسبة
 وما ذكرت من عدم واسطة انما هو في الخطين المستقيمين كما لا يخفى على المتدرب
 في الصناعة فاحسن التأمل فيما ذكرنا يستكشف الحال اذ اكثر ما نزل فيه قدم الحال
 وانت خبير بان هذا التقرير وان لم يستدع عدم التناهي في جانب العرض لكن يستدعي
 ان يكون الطول غير محدود في جانب المبدء والمنتهى فليجيب ان يقال لعل مرادهم
 عدم جريان البرهان في بعد غير متناه لكن مع الصاد يعلم ان المراد ليس هذا وظاهر
 في الحكم لعدم جريان ما قدمناه في البيان واما تصوير اصل البرهان بحيث ينقطع عنه
 الدلائل المشهورة ان يقال لذلك ان المقدار المعين اذا زير عليه المقادير المتناهية
 بعدة غير متناهية يصير غرمتا بهية بالضم ولا فرق في ان يراد تلك المقادير عليها في
 مكان واحد او في امكنة غير متناهية وهذا ايضا مما لا شك فيه ثم نقول لا فرق
 بين ان يؤخذ مقدار او احدا ويراد عليه مقدار غير متناهية او يؤخذ مقدار ويراد
 عليه مقدار ثم يؤخذ مقدار بقدر المجموع ويراد عليه مقدار بقدر المقدار الذي زيد في الاول
 وهكذا غير النهاية وهذا ايضا ضروري في شبهة فيه وانه تمهدت تلك المقدمات الثلاثة
 فيقرر الرأى ان ظاهر الاحتياج الى البيان هنا غاية التوجيه الممكن في هذا المقام وان
 كان بعد الجهد الى مجال العلم بحقيقة الحال المسئلة السادسة سنرى ان يفرض شيئا
 رجوع الشكل يكون طوقه العظيم مائة ازرع مثلا وطوقه الصغير عشرة ازرع بالفرض

فما على سطح مستوي بحيث يكون قطر الدائرة العظيمة عمودا عليه ثم تحركه متدرجا ونقول لا بد ان يقطع
الدائرة العظيمة في كل دورة من المسافة مائة اذرع من سطح الدائرة العظيمة اذ فرضت المسافة
الدائرة العظيمة عشرة اذرع لما مر في العظيمة ومن المعلوم ان الدائرة الصغيرة للتي في الدائرة قبل
ان يتمها العظيمة مع ان الماشية والبر ان حاكما ان مساواة مسافتها فلا بد ان يقطع
مائة المسافة بالقطر وهو المظم لا يقال التدحرج في الحركة فحركة ابيه وحركة ضعيفه
ولا دخل للحركة الضعيفة في قطع المسافة بالقطر وحركتهما لا يساويان متاويان لا كاد
مسافتها لانا نقول قد بينا ان المسافة في التدحرج كما يجب انطباقها على المتحرك ايضا
ولا متناهي الصغير على الكبير يجب ان يكون المسافة مساوية للمتحرك في المقدار فلا يمكن
مسافات مسافتها فكذا الحركتان وباطن المسافة المقطوعة بالدائرة الصغيرة اكثر
من المسافة المنطقية على حركتهما ولا يعين بالقطر وهذا الجواب المطابق للحق والصواب
ان يقال انطباق الصغير على الكبير يستحيل في الزمان استرجاعا وما يكمل العقل استحالة
والانطباق دفعه فنتجنا في الجواب ان الدائرة الصغيرة ينطبق في كل حصة على مائة
اذرع فتت وبت المسافة المقطوعة مع المسافة المنطقية وذات اير في لزوم القطر
والجواب فان قيل اذا كان انطباق الصغير على الكبير في الزمان ممكنا فلم لا يجوز ان
ان يكون المسافة المقطوعة بالدائرة العظيمة عشرة اذرع وايضا الدائرة
الصغيرة اذا فرضت متدحرجة من غير ان يتصل الدائرة العظيمة لم لا يمكن ان يكون
قطعها المسافة التي عليها في حال الاتصال قلنا الشئ في ذلك ان التدحرج اذا

اذا كانت حركته الضعيفة مساوية لحركته الاينية يجب ان يقطع المسافة بقدر
محيط الارض منه ولا انقصى الحالك في الاثر العظيمة في الصورة المفروضة هكذا
والدائرة الصغيرة اذا فرضت منفصلة عن الدائرة العظيمة ايضا كك الدائرة
الصغيرة على فرض الاتصال يكون حركتهما الوضعيتين ابطا من حركتهما الاينيتين
وبما ان الحركة الاينية مساوية لحركة الدائرة العظيمة بالبداهة وحركتهما الوضعيتين
ابطا من حركتهما الوضعيتين مما تقرر في موضع الفرض في حركتهما الفرضية الدائرة العظيمة
فتبين ان الوضعيتين للدائرة الصغيرة ابطا من حركتهما الاينيتين وفي هذه الصورة يكون
المسافة اعظم من محيط المتحرك واذا كانت الحركة الوضعية اوسع من الحركة الاينية
فيكون المسافة اصغر من محيط المتحرك وينطبق عليه كما اذا فرضناه دائرة محيطه
مائة اذرع وتقطع في كل ساعة مائة دورة بالحركة الوضعية بسبب محرك قوس
وفرضناه ايضا ان يحركها محرك ضعف بالحركة الاينية حركة يقطع في كل ساعة
مائة اذرع فيجب ان ينطبق في كل دورة محيط الدائرة على اذراع واحد وهذا
عكس ما ثبت في اصل الشبهة ولا استحالة في هذا الانطباق لما ذكرنا بل نقول هذه
الانطباق حاصلة في كل حركتين مختلفتين بالسرعة والبطء مع اتحاد زمانيهما
او كل من الحركتين ينطبق على زمانها المنطبق على الحركة الاخرى فتدبر المسألة
السابعة اعلم ان اليوم ببليلة عبارة عن قطع حركة الشمس دورة واحدة من
الفلك الاعظم مع مطالعها في ذلك اليوم ببليلة واليوم عبارة

عن مدة قطع الشمس قوس النهار مع غارب ما سارته في هذا اليوم والليل عبارة
 عن مدة قطع الشمس قوس الليل مع مطالع ما سارته الشمس في اليوم بليقة عبارة
 عن مطالع ما سارته الشمس في اليوم ومطالع ما سارته الشمس في الليل فنقول
 المطالع الذي يعتبر في اليوم بليقة مطالع ما سارته الشمس في ذلك اليوم يجب
 ان يكون متفاهلا مع انهم مروا بامتاع تاد مطالع قوس مع غاربه
 وحل الشك حاله ما خطر بالبال ان يقال مجموع قوس النهار وقوس الليل مساو
 لتعام المدورة اذا كان التوسان من مدار واحد والمدار الذي يقطع شمس
 في اليوم غير المدار الذي يقطع في الليل بين الشمس في كل آن في مدار اخر فالتفاوت
 انما في هذا المسئلة الثامنة قد اختلف علماء اهل حجة في النية الادعاء
 بالوجه او يكفر الاخطار بالبال وان لم يذهب المكلف بالوجه ذهب اكثر المحققين
 الى الادعاء واثول يرد عليه اشكال وهو انه ان وجب الاعتقاد بالوجه
 في النية يلزم ان لا يكون صوم العيد حراما لان الامساك بدونه
 النية الشرعية بصوم والنية الشرعية مستترة على تقدير علم المكلف بالحكم الشرعي
 ومع الجهل به لا يكون حراما وتوضيح ان المكلف قبل ان يعلم حرمة الصوم
 في العيد ينزح لا يكون حراما عليه وعلى تقدير ان يكون جاهلا ايضا مكلف بغيره
 علم المكلف بحرمته وبعد العلم بحرمته يغير الصوم مستغفرا لمتن في تحقق النية الشرعية

الشرعية المعبرة فيه قصد الذنب او الوجوب او القرية اذ كل مكلف بفهم متناع
 اجتماع الحرمة مع الامور الثلاثة وان فوش في باعتبار اختلاف الجهة كما في مكلف
 نذر صوم يوم غير معين وقال بعض الأصوليين باسكان اجتماع الحرمة والوجوب
 لتفاير الجهات وبعض اخر يجوز التكلف بالمال فنقول المجوزون للاجتماع الوجوب
 والحرمة لا يجوزونه في صوم العيد ويخصون الدعوى على كونه انفكاكاً للجهتين
 فيه والمجوزون للتكليف بالمال لا يقولون بوقوعه مع ان القائلين بوجوب الادعاء
 بالوجه في النية لا يقولون بجوز اجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد ولا يصح نك
 النية على زعمهم فكيف هذا الجواب عن قبلهم فان قلت علم الشارع بالحرمة اهل مراده
 عن حرمة الصوم حرمة الصوم للعالم بالحرمة او الجاهل وعلى تقدير يلزم المسئلة
 اما على فرض العلم فظاهر وعلى تقدير التحض يلزم التزام عدم حرمة صوم العيد
 الا على العوام والجهل والجهل في من المعلوم ان العالم بالحرمة ان المسئلة يوم
 العيد ونوع على سبيل الاخطار يصير مستحقا للعقاب ويصدق عليه انه صام
 يوم العيد فالصواب ان لا يعتبر الاعتقاد فاما مل جدا المسئلة التاسعة
 استدلال بعض العلماء على ان علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان
 لا عريان ضرورة الطرفين اعني الوجود والعدم علة تامة للاستغناء عن المؤثر
 ومن المعلوم ان عدم علة التامة علة لعدم المعلول فعدم ضرورة احد الطرفين
 اعني الامكان علة تامة لعدم الاستغناء اعني الحاجة وهو المطلوب اقول فيه نظر
 اما اول فلا ن علة ضرورة احد الطرفين للاستغناء عن محل المنع والقدر المسلم

عند الخضم ان الضرورة المذكورة مستغناء فيمكن ان يكون استغناء علة
لها او هما معلول على واحدة اللهم الا ان يقال لا معنى للعلية الا ما يصح دخول الفا
التعقيب و ههنا لك اذ يصح ان يقال بما كان وجود الواجب ضرورة يستقر
عنه العلة ولا يصح ان يقال لما استقر عن العلة ما وجوده ضرورة ربا واما ثانيا
فلان عدم العلة التامة المعينة لعدم المعلول على فرضي انحصار العلية فيها مسلم
وعلى تقدير النقص وعدم كل واحد مني العلل التامة على ناقصة لعدم المعلول فلم
يلجوز ان يكون ضرورة احد الطرفين علة الاستغناء والقدم الزمان مثلا
علة اخرى لما لم يتحقق عددهما عن الامكان والحدوث لم يتحقق المعلول
عن الاحتياج لذي ذنب اكثر المحققين كالمحقق الدواني وغيره الى ان تعدد
العلل التامة على صورة التعاقب علة التامة في الحقيقة هو القدر المشترك
كما بينوه في موضع فان سلمت عليه الفرة المذكورة للاستغناء فلا وجه لمنع حليته
عدها لعدم والذبيح والمآل الى البحث الاول ولا يصح كذا ثانيا لما نقول
على فرض اثبات امتناع تعدد العلل المستقل على سبيل التعاقب يمنع عليها
لكن لا يصح عن البحث لتغاير السند بين المترادف الجواب المصداق باللهم مع
البحث الاول ولا يدفع هذا البحث اذ فرد العلة ايضا كاف في دخول الفا التعقيب
مثلا اذا كان عدم المعلول المركب مستندا الى القدر المشترك بين اعدام اجزائه
يصح في كل جزء ان يقال لما صار هذا الجزء معدوما صار الكل معدوما والسريفة
ان الكلام الفرد موجه بوجه واحد فيصح ان يقال وجود هذا الفرد علة لهذا المعلول

المعلول باعتبار ان وجوده عين الكل المشترك وان لم يكن لخصوصية هذا الفرد
مدخل فيه وان نقش في صفة الفاء هذا الاستبصار في صحة دخولها
كمن فيه الضرورة والاستغناء عن غير مسلم فثبت ان ثانيا فلما لا مسلم
ان عدم الاستغناء عن الاحتياج يجوز ان يكون الاحتياج امر محتمل
والاستغناء والعبار عن عدم عدم الاحتياج وعدم عدم الاحتياج
لا وجه لذلك الشئ لا عينه كما ثبت في موضعه وعله احد المتلازمين لا يجب ان يكون
عله متلازما اخر فله يلزم من علية الامكان لعدم الاستغناء عليه للاحتياج في فاقيل
قد ثبت ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة الاخر او كلاهما معلول على واحد
وما ذكرنا ثبت تلزم الامكان للاحتياج يقبل المساوات لانه متلازم لعدم
الاستغناء لانه علة له وعدم الاستغناء متلازم للاحتياج والامكان الذي لا يمكن
معلولية له استحالة الامكان بافراط لا يحتمل ان يكونا معلول على واحد ولا ان يكون
الامكان معلولا للاحتياج فتعين ان يكون الاحتياج معلولا لامكان وهو
المطلوب وايضا عدم عدم الاحتياج علة للاحتياج او بالعكس ولما ثبت عليه الامكان
لعدم عدم الاحتياج فلا يحتمل الشئ الثالث وعلى الشقين الاولين ثبت
المطلوب قلنا المقدمة القايلة ان كل متلازمان يجب ان يكون احدهما علة
الاخر او هما معلول على واحدة وان كانت مشهورة بين القوم لا دلل عليها
بل يمكن الاستدلال على خلافتها اذ عدم عدم الواجب متلازم لوجوده نعم ولما كان

عدم الواجب متعاضداً له لا يمكن ان يكون مستنداً الى امر اخر واستناد وجود
 الواجب لا عدم عدمه ايضا مما لا يجوز عقلا فالاحتالات الثلاثة متعاضدة لا
 لم يجوز ان يكون عدم عدم الواجب وجوده مستند من ذات الواجب
 اذا امتنع عدمه ايضا بالنسبة الى ذاته كما لا يصح اصلا بل على من ذهب الى ان
 فدل ان الوجود عندهم عين ذات الواجب فلا يمكن استناد ذاته الى نفسه
 واما على من ذهب الى ان فلما عرفت في المسئلة الاولى ان كل مفهوم ثبت
 المفهوم اخر بانفرودة لا يحتاج بشئ من الوجود ضرورة الشئ ٣
 فلا استناد بالحقيقة وما اشترط في الاستناد ان ذات الواجب متعاضدة لوجوده
 فهو كلام على سبيل التوسع والمجاز والمراد به عدم الاستناد الى الغير واما
 فيه التقدم في التقدم بالعلية ليس الا الوجود فكيف يتصور معلولية الوجود
 فان قلت ما ثبت عينه عند الحكماء ليس الا الوجود الخاص واما الوجود
 المطلق فغير معلول للواجب عندهم قلت مع قطع النظر عن ان الوجود
 المطلق هو ما فيه التقدم في التقدم بالعلية ولا يمكن معلولية مرادنا بعدم
 عدم في مادة التقضي سلب الوجود الخاص والوجود فيما نحن فيه
 هو الوجود الخاص فافادة في تقضي معلولية الوجود المطلق فتدبر
 المسئلة العاشرة اعلم ان القوم قسموا الحركة الى اربعة اقسام الكمية والوضعية
 والكيفية والايضية وقسموا الحركة الكمية ايضا الى اربعة اقسام حركة في النمو

بالنسبة الى ذات العدم فيمكن
 استنادها الى مفهوم كونه العدم
 لان نقول استناد وجود الواجب
 الى ذاته

في النمو وحركة في الذلول وحركة في التخلل وحركة في التكاثف وخرقوا بين النمو
 والتخلل ازدياد المقدار في الاول بسبب اتصال جزء من الخارج الى المتحرك
 بخلاف الثاني وكذا التقضي في الذلول بانفصال جزء من الجسم بخلاف التكاثف
 واور عليه اشكال مشهور وهو ان موضوع الحركة الكمية يجب ان يكون امرا
 واحدا بالشخص وعلى فرض الاتصال والانفصال المذكورين يظهر موضوع المقدار
 الصغير جدا مغايرا لموضوع الكبير فلا حركة ولقوة هذا الاشكال ان بعضهم
 كون النمو والذلول حركة ومنهم صاحب الاشراق والامام الرازي والمحقق
 الدواني واما الذوق فتعدو الدفع هذا الاشكال فلم يزداد الا كثرة الصواب
 القائل ما اقربهم الى الصواب في الجواب من قال بهذه العبارة فاقول
 انه يكون للمركبات مادة وصورة ومادة الشئ ما يكون به الشئ بالقوة واما
 فيه وصورة الشئ ما يكون به بالفعل واخلط فيه كاللوز فان الطين مثلا خربة
 وهو به بالقوة والهيئة الصورية الجزئية وهو بها بالفعل ومن خواص هذا المقام
 ان يعرف ان في تعريف الملائكة اشارة لطبيعة المادة الشئ انما يعتبر
 فيه بوجه بهم لا من حيث انها امر معين بل من حيث انها يصلح ان يكون
 لصورتها مثلا التقضية الكلية الموجبة مركبة من مادة وموضوعها ومحوها وصورة
 به النسبة الكلية المودية لان هذا ذكر فالتقضية الموجبة الكلية لم يعتبر فيها
 وفي تحصيل حقيقتها ان موضوعها امر معين كان من وادى حقيقة من الحقائق اي

مع كان من اسرار من جنس لا يبرك القصة الخلية الموجبة من غير ان تبدل
 القصة الخلية من حيث انها قضية خلية فالمادة انما اعتبرت فيها من حيث يصلح
 لان يكون معروف الى الله الحكيم والنسبة الجزئية التي يكون لها قضية قضية ومن
 حيث الله بهم غاية الالهام والصورة ايضا قد اعتبر في حقيقتها المادة بوجه
 مبهم غاية الالهام فغافلنا عن اعتبارها فاذ اعتبرنا الصورة في بشرط شيء كان
 محولا على المركب ومبدء للقضية وان اعتبرنا بشرط شيء يعتبر فيه الماتة
 بوجه مبهم شرا اعتبرنا في الصورة فالصورة باعتبارها حقيقة المركب وعين
 ما هيته فالماتة مع تعيينها انما يكون جزءا للمركب بالعرض لا ريد بالمادة مع تعيينها
 المادة مع تشخصها اطال بالنظر الى الامور الخارجية بل المراد بالمادة المعينة
 بطبيعتها النوعية بل الجنسية ايضا فلو امكن وجود الصورة المنفردة عن المادة
 لتحقيق ذلك المركب بعينه وهذا سر قولهم ان مادة الشيء ما يكون به الشيء
 بالقوة اسبق لقوة من جميع الوجود وصورتها ما يكون به بالفعل قال الشيخ
 في اول طبيعيات اشفا ان الجسم طبيعة ومادة وصورة وطبيعتها
 القوة التي تصدر عنها الحركة او يفرغ بالامر لا يكون عن ذاته فذلك كونه
 وثباته وصورته هي هيته التي لها هو ما هو ومادته هي هيته اطال لمهية والاعراض
 من الامور التي اذا تصورت مادته لصورتها وكنت نوعيته انت او غفلت
 من خارج وربما كان طبيعة الشيء بعينها صورتها وربما لم يكن كانه البساط
 فان الطبيعة لها من الصورة بعينها فان طبيعة المادة هي بعينها المعينة التي لها

لها الماتة هو لكنها انما يكون باعتبار صورة باعتبارها ثابتة الا الحركات
 والافعال الصادرة عنها سميت طبيعة قرب الى تفويضها النوع الماء وان لم
 الا ما يصدر عنها من الآثار والحركات سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة افا
 بهبوط الماء نوعا وتلك غير محسوسة وعنهما يصدر الآثار المحسوسة من البرودة
 المحسوسة والثقل وقال في موضع اخر الصورة هي التي يجعل الشيء بالفعل لا سر
 ان الخشب واللبن اذا وجد كان البيت بالقوة لكن كونه بالفعل مستفاد
 من صورته فلو جاز ان يقوم صورته للمادة لاستغنى عنها اذا تمهدت
 لك هذه المقدمة فليتم هذه المقدمة اخرى ان يجوز ان يكون امر واحد بعينه
 فرد المفهوم مختلف متعدي ويعبر من حيث انه فرد الواحد منها وينعدم من حيث
 فرد الامر كزيد الكاتب معروف من حيث انه ان لم يتحقق ولا يعرف من حيث
 انه كاتب محض فاعلم ان هذا البقاء والتبدل كغيره الذاتيات شيء واحد ايضا
 مثل البيت اذا بدل بعض من لبنائه فقد تغير من حيث انه بيت ولا يتغير
 من حيث انه المركب الذي كان اوله لبقاء صورة البيت التي لها هو معنى
 ليس المادة والنيات فيها من حيث التعيين فتبدل لها لا يتبدل البيت
 ثم بعد تلك المقدمات نقول الجسم النامي كالجسم المخصوص المخصوص له طبيعة
 شجرية معينة هو بها هذا الشخص في الشجر وشجر معين ومادة منقمة للمفاد الذي
 حاملة كصورته وحقيقته المعينة فلما قد عرفت ان صورته ان حقيقة ذلك
 الشيء باعتبار وان مادة الشيء اعتبرت فيه بالعرض فتبدل خصوصيات

المادة لا يتبدل الشخص الشجر من حيث انه ذلك الشجر بل هذا الشخص من حيث
هذه الطبيعة باق حال الصف والكم واليد من حيث انه ذلك الشجر بل هذا
الشجر من هذه الجسم المركب ومن حيث المادة فلا ان المادة ممتدة مع الصورة
في الوجه وهر في ذلكا ظهور الصورة وشئون تجليا تما مقدار المادة مقدار لها في
المعين من حيث انه ذلك الشجر باق تشخصه مدة وجوده ويتبدل عليه المواد
المعينة والمقادير المختلفة فهو الموضوع البات في الكمية انتم كلامه ويرد عليه
البحث من وجه اما اوله فلا ان المقدمة الاولى ان يكون المادة مأخوذة في
المركب بوجه ثامنها ما يقيد جواز بقا المادة مع انتفاء الصورة بخلاف
العكس لم يظهر من كلام الشيخ الا ان الصورة هي التي يكون المركب معه
بالفعل حتى لو جاز ان يتحقق بدون المادة لتحقق المركب لكن جواز تحققها
مع تبدل المادة لا يخرج من كلامه ولا يجمع الاحتياج الذاتي الذي لا يوزم
الحلول والتمثيل بالبيت فلا يخفى به او مداره في حقيقته ان العرض بالبيت
قل يتبدل البنية وبعده واحد ولا عبرة به وانت خير بان جواز بقاء الصورة
النوعية المتحققة مع انتفاء الصورة الجسمية انما يتصور على فرض ان يكون
محل الصورة النوعية هو الهيولى لا الصورة ولا المجموع المركب منها ولم يقل
به هذا القائل مع ان هذا الاشكال انما يوجب على فرض ان يكون موضوع الحركة
الكمية هي الصورة الجسمية او المجموع المركب منها والافلا اشكال اذ لو جعل

جعل الهيولى موضوعا لهذه الحركة لم يرد اشكال والعجب من الشا الجديد للبحر انه
موت عند تقسيم الحركة الى اقسامها الاربعه بان موضوع الحركة الكمية والكيفية
هو الهيولى وموضوع الحركة الايضية والاضغية هي الصورة الجسمية ثم اورد
هذا الاشكال عند اثبات الحركة الكمية وقال في الجواب عنها ان النمو والذلول حركة كمية
موضوعها باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الثوب وان عظمت جثته وكذا
زيد ان يبع بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر
في مقدارهما هو ليس من شخصاتهما انتم واورد عليه انه لو اريد بقوله ان زيد
الطفل هو بعينه زيد ان نفسها المجردة واحدة في كنهه لا يجد به اذ هي ليست موضوعا
للكمية وان اريد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن ثم كيف وتبدل كنه
من اجزاء البدن الاول والخلاف انما ما بقى اكثر منه والاديراد متوجه الى ما ادرك
والحاجة لا هذه الدعوى على تقدير ان يكون موضوع الحركة الكمية هو الهيولى وقد سغى
في ابطال الحركة الكمية نمو او ذلول او جوه اخر اضعف وفعالها اوردوه القوم
احد ان في كل حركة يجب تبدل المعدل انا فانا والمفروض ان يتبدل المقولة
في النمو اتصال جسم من الخارج لا الموضوع او انفصال جسم عنه وكلاهما يستلزم
في الصورة الجسمية فقل كل ان يفرض لهيولى ذلك الجسم صورة جسمية اخرى ولا يخفى
للكركة في الجوهر الدائم واستحالة مما اتفق عليه والثاني انه يلزم ان يكون الجسم
الذي من غير مقتنه المقدار اذ في كل ان يتصل به جسم فقل كل حركة يتصل اجسام
غير متناهية بهذا الجسم وكل منهما مقدار فيلزم عدم تناسل ذلك الجسم في المقدار

فمن وجهه وبقاؤه من وجهه اعني زوالها من المدرك مع بقاء ما في الخزانة في يصدق في التعرف
المدكور على الصورة الحاصلة في الالة كما حافظه مثلا لكونها حاصلة عند الذات المجردة بناء على مفهوم
مع انها ليست في افراد المعرف فلهذا نفا الثاني ان الحكم بالمساحة وان كان ملما لكن الحكم
بان العلم من قول الكيف وان قيل انه المذهب المتصور فيه ممنوع بناء على ان حديث كون
الصورة العقلية عرضا مع كونها صورة جوهر كاذب لان الجوهرية والوقعية بحسب الوجود
الخارجي وصورة السام مثلا وان كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث توجد في الخارج
كانت لادنى موضوع فيكون جوهرها وذا صرح في القوم بكون صور الجوهر حواير وما يقترن به ان
المعقول في السام مثلا له اعتباران الاول انه قائم بالنفس والثاني انه صورة مطابقة للسام
فهو باعتبار الاول عرض وباعتبار الثاني ماهية السام فهو في حيث انه ماهية لهالم يكن عرضا
فليس شيء يعتد به كالذي يظن ولذا قيل يجوز ان يكون عدم العلم كيف على سبيل المساحة و
تشبيه الامور الذهنية بالطايرية وما قيل ان ذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان العلم
كالجوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لادنى موضوع
فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض اما صورة العقلية اعني العلم فليست موجودة في الذهن
بل في الخارج وفي وجوده كالحا غير موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها
بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قاعده بالذهن قيام باقي الكيفية
النفسانية وخرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به فهو نوعي بانه لا يبر فيه في ثبات

بريل ان من عرفه به قال بانه في مقوله الكيف ولان التبادر من إضافة الصورة الى الشيء في قولهم
حصول صورة الشيء انما مطابقة له فيجوز ما لا يطابقه بخلاف الصورة الحاصلة في الشرفان الصورة الثانية
من حيث قد لا يطابقه ولا يتناول ادراك الجزئيات المادية سواء قيل يارتسم صورته في النفس الناطقة
او في اوتها فيشمل الذين بخلاف قولهم في العقل فانه لا يتناول على القول بالارتسم في الالوت
وتنصرف فيه بان العلم المذكور ههنا انما يكون للمجردات ودون الماديات وتفصيله ان المحققين
منهم قد اتفقوا على ان المدرك للهيئت والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك
الى قول كسبة القطع الى الكين واختلافه ان صور الجزئيات الجسمانية يرسم فيها او
في الالها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان صورة الشخصية الجسمانية منقطة فلما رست
في الناطقة لم تنقسم بانقسامها وذهب اخرون الى الصور كلها مرتبة فيها لانها من المدركة
للاشياء لان ادراكها للجزئية الجسمانية بواسطة لذاتها وذلك ليدنا في ارتسم الصورة فيها
غاية ما في الباب ان العلم يفتح البصر يدرك الجزئية المبره ولم يرسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت
فيها صورته وادركته هذا هو الكلام المشهور فيما بينهم وفيه اباحت الاول ان الحصول عند الاله
مطابق لكافة العلم اذ ربما يحصل عند الحس والنفس لا يكون مدركة له لعدم التفاتها اليه ويؤيد
كلهم في تحقق ماهية السام في انه حاله متوسط بين الادراك والسيان ففيها زوال الصور

من وجهه وبقاؤه من وجهه اعني زوالها من المدرك مع بقاء ما في الخزانة في يصدق في التعرف

من وجهه وبقاؤه من وجهه اعني زوالها من المدرك مع بقاء ما في الخزانة في يصدق في التعرف
المدكور على الصورة الحاصلة في الالة كما حافظه مثلا لكونها حاصلة عند الذات المجردة بناء على مفهوم
مع انها ليست في افراد المعرف فلهذا نفا الثاني ان الحكم بالمساحة وان كان ملما لكن الحكم
بان العلم من قول الكيف وان قيل انه المذهب المتصور فيه ممنوع بناء على ان حديث كون
الصورة العقلية عرضا مع كونها صورة جوهر كاذب لان الجوهرية والوقعية بحسب الوجود
الخارجي وصورة السام مثلا وان كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث توجد في الخارج
كانت لادنى موضوع فيكون جوهرها وذا صرح في القوم بكون صور الجوهر حواير وما يقترن به ان
المعقول في السام مثلا له اعتباران الاول انه قائم بالنفس والثاني انه صورة مطابقة للسام
فهو باعتبار الاول عرض وباعتبار الثاني ماهية السام فهو في حيث انه ماهية لهالم يكن عرضا
فليس شيء يعتد به كالذي يظن ولذا قيل يجوز ان يكون عدم العلم كيف على سبيل المساحة و
تشبيه الامور الذهنية بالطايرية وما قيل ان ذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان العلم
كالجوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لادنى موضوع
فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض اما صورة العقلية اعني العلم فليست موجودة في الذهن
بل في الخارج وفي وجوده كالحا غير موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها
بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قاعده بالذهن قيام باقي الكيفية
النفسانية وخرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به فهو نوعي بانه لا يبر فيه في ثبات

فمن وجهه وبقاؤه من وجهه اعني زوالها من المدرك مع بقاء ما في الخزانة في يصدق في التعرف

وجود امر غير بالهية لا من المعلوم ودونه خطا لقادها فالام لا وجود لها بهية المخلوقة في الدين
بحكم دليل الوجه الذي وبالجملة ان القول بتحقيق الامر من المختص المتغيرين بالذات في الزمان
مذهب ثالث لا يبرره في دليل ثالث ان معنى عند هو المكان القريب من الشيء فكيف يتناول
ما ارتسم في النفس وفي اللذات واجيب عنه بانه يجب العرف قد اخص بجانب المحصول
وجه الاحتصاص كما يقال هو المسئلة لا عند فلان وعند انه كذا فتناول ما ارتسم في النفس
وهو اللذات واما قولهم في العقل فظ في الحصول فيه نفسه والحمل على التوسع بحيث يتناول
الحاصل في اللذات ايضا يرفع المحذور لكنه خلاف الظ و انت تعلم ان مدار الكلام من هنا
في فظة الظ و رعاية التبادر في هذا الجواب انما يكيد فقالوا كان عند مع رعاية معناه التبادر
منه متساو في المذهبين دون في وانهم حمل تأمل فتدبر الرابع انهم يريدون على التحقيق كلامهم ان القول
ان القوي البشرية ليست بمدركة وان قوس من الحيواناته مدركة لعدم النفس الناطقة حكم
يحت لدرجته في بيان الخامس انهم يريدون على القائلين بان الجزئيات الجماعية يرتسم
في اللذات ان تلك الصور علوم بناء على التعريف المذكور فيلزم ان لا يكون ما قام به العلم
وان يكون ما لم يقم به العلم عالما كلاً بما خلف وايضاً المانع في الذات من الناطقة هو العلم
الا لا عبرة المتباينة في الوضع لا مطلق الانقام وذلك من توابع الوجه الخارج وخاصة
يلزم ان في اقسامها فيها ولو كانت صور الجزئيات الجماعية على طبق تلك الجزئيات
في الانقسام والصور والكبر لا متع اقسامها في اللذات ايضا كصف والخيال السما

والادوية وامثالهما اسحق انه برد ملاقاتين بان الصور كلها مرتبطة في النفس بالاطلاق
ان عدم القول بالادراك في القبول البشرية والقول به في قول سراجيوات مما لا بد له ايضا
من بيان هذا ان بعضهم عرف العلم بها بآراء الشيخ الادراك به هو ان يكون حقيقة
الشيء متمثلة عند المدرك بل هو ما به يدرك وليس هذا عرفا حقيقيا للادراك حتى يرد انه
وورث لان معرفة المدرك وما به يدرك يتوقف على معرفة بل هذا نقيض ونحوه فبما
من المعاني المعقولة يعرف انه المسبب للاسم دون غيره كذا قالوا وفيه بحث وقيل لا يلزم
منه تعريف الشيء بنفسه لانه معلوم ان الادراك المعروف هو ~~الشيء~~ وصفه
هو المدرك المعلوم بانه في مقام به الادراك وهو معلوم لوجه بالاستحالة تعريف المجهول
مطلقا فالمدرك ما هو في التعريف بالوجه المعلوم قبل التعريف وكذا يدرك للبا لوجه المدرك
تصديقه التعريف قال المحقق الطوسي يقال ~~مثلا~~ كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عند نفسه او مثله
فمنع التعريف ان الادراك ان يكون حقيقة الشيء حاضرة عند المدرك بنفسها او بمثلها
فيندرج فيه العلم ~~الطهور~~ اعني ان يكون المعلوم وذاته حاضرة عند المدرك لا بصورته و
مثله كما في ادراك الشيء ذاته وصفاته فانهم قالوا اذا كان الوجود الظاهر سببا لانفصال
الشيء عن النفس مع الالتفات اليه كان الوجود ~~الاصلي~~ مع الالتفات اليه سببا بالاطلاق
الدولة والعلم عند الله تعالى والعلم والمعلوم والعالم متحد في الدول والعلم والمعلوم كذلك
في ذاته والتفاسير بينهما بالاعتبار فكلية ما اذ لا بد من التفات النفس حتى يقرر مدركه والعلم

الحصول كالنصف الاول منه
الحصول كالنصف الاول منه

قالوا هو اقرب من العلم
ضرورة ان انت في العلم
اخر للاجل حضوره بنفسه عندك
اقرب من انك في علمه للاجل
حضور مثله عنده منه

الحصول وهو الذي يكون بحصول صورة العلوم ويقال له العلم الانطباعي كذا في ادراك الاشياء
الخارجية عن المدرك غير الاشياء التي لا يكون عينه ولا قامه به والعلم في مغاير بالذات لكل من العلوم
والعالم هذا ينبغي ان يذكر في حاشية شرح التبريد من ان تعقل الاشياء لا بد ان يكون له مغاير
كما في تعقل الاشياء الخارجية عن المتعقل اعني الاشياء التي لا يكون عينه ولا قامه به واما
بالاعتبار كما في تعقل الاشياء بنفسه او الامور الحادثة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا
بصورة حاصلة من ذاته فيه وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ ان الشيء لا تغيب عن ذاته و
ذلك انفس من حصول مثاله في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره في ذاته مغاير لاعتباره
من حيث هو ولذلك تعقل الامور الحادثة فيه كالصورة الذهنية القائمة بالنفس اذ هو حضور
ذواتها عند المدرك غير حصول صورها فيه فالنفس في ادراك الصورة الذهنية لا يحتاج
الى صورة اخرى مستترقة من الدوام بل يتحد ههنا المعقول والتعقل بالذات ويختلفان
بالاعتبار اذ لا بد من التفات النفس اليها حتى يصير معقوله كما يتحد العاقل والمعقول
والتعقل ذاتا في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا واذ كان الادراك بحصول
صورة الشيء عند العقل بسبب الانطباعيا واذ كان الادراك بحضور المدرك بنفسه
عند المدرك بسبب ذلك على حضورها وعلم الله تعالى جميع الاشياء في القليل انتم كلامه وههنا
اكثر تركنا في محافة الدلال سند كرم في رساله منفردة بهذا وي ينبغي ان يعلم ان ليس

المحقق قدس سره

المراد بالثلاثة ههنا هو الدوران وهو المتبوع ومنها وكذا ليس المراد بها الدوران
وهو هو ومنهم من فرغ في بلون النفس بحيث يكثف عند الشيء ويخف ويقلع ان المراد
بها انما يظهر بعد ما يعلم الدوران لان قرينه تعيين المراد بها هو استقامة المعنويون
غير ان قد كثر في التعريف على ما تروى فائدة الا حراز في مثلها مخزنة غير ان في النفس
فان في كذا ليس ادراكا وعنه الوجه الاصل في صفات النفس اذا لم يكن ملتصقا اليها
فان تمثلها وتحققها عند المدرك على هذا ليس في حال ان يدرك ما به يدرك بل يدرك
في المشاهدة مع ذلك في الصفات النفس الهيا وان لم يتجلى في تمثلها بالوجه الظاهر كما يمكن
ان يكون حاله في الحقيقة التي هي اسم يكون او في فاعل متمثلة وهو ضمير الحقيقة وان
يكون وصفا لمصدر متمثلة والعايد مخدوف في تمثلات ههنا به ما به يدرك وفي
تعريف الدوران بالتمثل تامح لان الدوران عند ههنا هو الحقيقة المتمثلة والصورة
الحاصلة للتمثل والوصول واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الدوران اختلفا
فمنهم من قال انه هو الدفاعة الفارقة مع القول بالدرت فيه ومنهم من قال انه
هو الدفاعة مع القول بالدرت فيه ومنهم من جعله منقولة الفعل ومنهم من جعله
الليكن وقيل هذا هو المذهب المنصور ولا في ههنا المذهب ثابت بالذليل موجبه
وقد عرفت حال ما عده في مذهبها منصور بل معقول دليل الوجوه الذي هو مذهب اخاتم
ول على ان للمعلومات الخارجية انفسها نحو اخر في الوجوه واما على انه يدرك

بسم الله الرحمن الرحيم

15

فلا ضلال في القول البشرية ولو قل على انه في مدرك فوجوده في المبادر العاليه
 كاف فيه ولا حاجة الى وجوده في قوامه ولذا قالوا في بحث الوجه الذي هنالك ذكره
 الذين ارادوا به القوة المدركة ولو سلم فانما على ان العلم بطريقه بالعدومات
 لا على ان العلم مطاوع فيه لا نظبا في قائله ان الوجه ان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجه وعلما
 بمعدوم فاذا كان احدهما با نطباع كان الاخر ايضا كذلك كذلك قيل علم الله
 بالعدومات والموجبهات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه
 واجيب عنه بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسر حصولها وهو
 بحصول صور الاشياء في المدركة والاخر يسر حضورها وهو بحصول الاشياء بنفسها
 عند العالم كعلمنا بذاواتنا والامور الفاعله بها اذ ليس فيه ارتام وانطباع بل هما ك
 حضور المعلوم بحقيقته لا بتمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم بالحصول فضرورة ان انك
 اش على العالم لدجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انك في عليه لا بل حضوره مثاله عنده
 ولما زاد بهم قام البرهان عن القول بحصول صور الاشياء ذاته حكم بعضهم بان
 علمه تمام هو بحضوره انفسها عنده لكن في العلم بالعدومات واحوالها
 وخصوصا المتنفعات القول بحضوره انفسها مشكلا ادلحقاتي لها ثابته

٩ . ٩
 علمنا بوجه وعلما
 بوجه وعلما
 بوجه وعلما
 بوجه وعلما

مع تصور حضوره وقال بعضهم علمه بالاشياء انما هو حصول صور له في مجرد اخر هذا
 هو تفصيل كلام القوم في ماهية العلم والدراكم مع التبيين على بعض ما يروى عليه العلم
 عند الله وينبغي ان يعلم ان المقسم الى التصور والتصديق ان كان هو مطلق العلم ان
 للحصول والحضور وقد رتبه بعض الافاضل فلا شك في تقدم التصور على التصديق
 طبعا وان كان هو الحصول كما هو المشهور فيما بينهم بناء على ان الالتفات الى
 البدايه والنسبة انما يجبر فيه فذلك في التصديق الذي هو حصول محض بمعنى لا دخل فيه من تحقيق من جعل العقل
 للحضور فيه اصلا ولا بعد هذا التحصيل محضه تخص المقسم بالحصول فلا خلاف في تقدمه
 ايضا في تقدم التصور على التصديق ولا يقدح فيه كون الموضوع معلوما بالعلم
 لانه ليس بحصول محض بل معن المذكر وايضا يمكن ان يقال ان التصور والتصديق
 بالنسبة الى العلم الحصول كاللبيض والاسود بالنسبة الى الحيوان فها انما من
 من وجهه وقيد اقسام من مطلق التصور متقدم بالطبع على مطلق التصديق وان
 لم يكن ما هو قسم في الحصول في الواقع متقدما كذلك عليه ثم الكت يكون الله الآ

هو العلم مطاوع فيه
 لا على ان العلم مطاوع فيه
 لا على ان العلم مطاوع فيه
 لا على ان العلم مطاوع فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان قولهم ان التصورات لا تحمل عدم المطابقة بخلاف الصدقات كلام حق
ما فهم من اورد عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع المأخذ فندم ان التصورات
لا تحمل عدمها اذ قد تأخذ من شئ ان صورة خريته وان كان المطابقة مع ماله تلك
الصورة فندم ان الصدقات تحمل عدمها اذ الكواذب منها مطابقة لصورته ضرورة
ان صورة الواقع تطابق الوقوع وصورة اللدوق تطابق اللدوق و ذلك لان المراد
بالمطابقة مع ما في نفس الامر ان يكون في نفس الامر شئ تطابقه تلك الصورة والتصورات
لا يحمل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة ان تصانها
فيه مفهوم وبهم و اقله المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف باوجوده في طرف التصان
على ما يشهد بحسب الوجه الذي عليه واما الصدقات فليس لكواذبها تحقق في نفس الامر قطعاً
بل ليس تحققها الا في شعر المصدق بها والدليل المنهض في التصورات للمجال له
فيها كما لا يخفى ولعلك تقول المعاني الخفية لا تقطع محكوما عليها ايضاً كما في المصدق به
فالدليل لا يجبر في جميع التصورات على انه لا بد من ارتسام الكواذب في المباد العالية
لذاتها خزانة العاقل للتصور المعقولة بالفعل التي يمكن في استحضارها في دون كسب جديد

طاسب القواعد الحكيمة فلها ايضاً تحقق في نفس الامر فان ذلك هذا ما عرف
المعاني الخفية وان لم تقع محكوما عليه لكنها تقع صلة للطرفين في القضية الصادقة فيكون
موجوداً في نفس الامر في ضمنها مثلاً مثلاً لا بد ان المحقق الذي هو سائر زير البقرة
له مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زير سائر من البقرة فان ذلك لا بد ان يتحقق
في نفس الامر في ضمن سلب السير من البقرة عن زير فلعل معنى رابط تحقق في نفس الامر
اما في ضمن السلب والديكباب او لا محيص عن احدهما في نفس الامر بخلاف المصدق
الكاذب واما ارتسام الكواذب في المباد العالية فلا يقتض تحققها في نفس الامر
لذاتها ليست صوراً اذ رائية لتلك المباد بل محترقة فيها على نحو ما يخرن الصورة
في الخيال والمعاني الخفية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة مدركتان ثبات المباد
مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصواب ومع الصواب الحفظ الادراك
والفرق بين الصورتين مع اشتراكهما في الارتسام ان المباد لا يمكن لهما
المصدق بتلك الكواذب لبرائتها عن النقص فليست عاقلة لهما والارتسام
في غير العاقل لا يقتض الادراك بخلاف الصواب حيث يتحقق في مقتضى الادراك
وهو التجرد مع ارتفاع الموانع والموجود في نفس الامر ما يرتسم فيها على وجه
خط وجه الادراك بل على وجه الحفظ ولعل هذا مما يحتاج الى لطف فريضة والله في الهداية

والله اعلم بالصواب

اليقين وقد احرى من غير من الكعبة بلواحقه على ما يظن انه قد استقال المن
 ان يكون ما يلد الى جهة المشرق فتخرج من الحرم وهو يقين استقاله او مما ذات العلم
 على ارجح المحرم كحرف على المشرق كما يكون اليقين من غير اعلم ست العلم
 الى التمارك ويشهد لهذا التمارك ما روي عن ابي عبد الله الرضا وقد سئل عن سبب
 التوقف عن القبلة ذات اليقين فقال ان الحرم من الكعبة ثانياً ايما
 وعينها اربعة ايما لفاذا اخرج ذات الحرف من الحرم فخرج من الحرم فخرج من الحرم
 الحرف ذات اليقين لم يكن خارجاً عن القبلة وهذا هو المستند في ذلك ما في المقام
 قد يحصل معها الصراخ في الدخول والى الجواب عنها الثالث فقد روي في الآثار
 لهذا المبنى ان استقال الى الحرف لا الى الكعبة وليس ذلك بمقتضى قوله
 الاستقبال الى الجهة الكعبة اذا علمت او غلبت على الطريق الى العلم سرار كان في الحرف
 او طار في سطح اعتبار التمارك القول في استقال الحرم انما هو على اخبار
 اما ضعفه وسد راي الجمع جامع على هذا المذهب وهو ان التمارك يكون في
 الاشكال عليها وقد تم وعليه التوكل وبر العزم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين أما بعد فيقول العبد المسكين احدين
ربن الدين اني لما رايت كثيرا من الطلبة يتعمقون في المعارف الهيبه ويتوهمون انهم يتقنون
في المعنى المقصود وهو يتعمق في الالفاظ لا غير رايت اني يجب علي ان اردتهم بجواب من المظالم
لم يذكر اكثرها في كتاب ولم يحجب ذكرها في خطاب ويكون ذلك بدليل الحكمة لان الذي كانوا يطلبوا
فيه الغاية دليل المجازلة بالتي هي احسن وذلك لا يوصل الى العالم الصور والمعاني ولا يوصل الى
معرفة الاشياء كما هي قاله الله اني الاشياء كما هي ولا يوصل الى ذلك الا دليل الحكمة وانما
الله في ذلك ان يهدي به من التمس الهدى بهذا الدليل سوار السبيل وحسبنا الله ونعم
الوكيل **الفائدة الاولى** في ذكر تفصيل الادلة الثلاثة وذكر مستندها وشرطها اعلم
هذه الدلائل ان الادلة الثلاثة كما قال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وسلم ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتي هي احسن فالاول دليل الحكمة وهو الالفاظ للمعارف الحقيقية وبه يعرف الله
سبحانه ويعرف ما سواه ومستند الفوار والنقل اما النقل فهو الكتاب والسنة
واما الفوار فهو على مشاعر الانسان وهو نور الله الذي ذكره الله انقوا فواحدة المؤمن
فانه ينظر بغير الله وهو الوجود لان الوجود هو الحق العليان الانسان يعني وجهه من جهة
ربه لان الوجود لا ينظر الى نفسه ابد ابل الى ربه كما ان المهية لا تنظر الى ربه ابل الى
نفسها وانما شرطه فان تنصف وبك لا تلك حين تنظر بدليل الحكمة ان كانت تحكم ربه
وهو يحاكمك الى فوارك كما قال سيد الوصيين ع لا تحيط به الادغام بل يغلبها

ولها امتنع منها واليهما حاكمها فويلت يحاكمك عندك فزن بالقسطاس المستقيم
ذلك غير واحد لا وتقف عند بيانك وتبينك وتبينك على قوله نعم ولا
تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر الفوار كل اولئك كان منه مسؤولا في
تنظر في تلك الاحوال كلها بعينه نعم لا بعينك لقوله نعم ولا تنس على الارض رجا
انك لن تحرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا فهذا منط دليل الحكمة واما دليل
الموعظة الحسنة فهو الالفاظ العلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين واليقين
وان كانت تلك العلوم تستفاد من غيره ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل لا
على اليقين لانه اقل ما قسم الله بين العباد ومستنده القلب والنقل وشرطه
اتصاف العقل **بسم الله** لا تنظير ما يستحقه وما يريد منك من الحق مثال قوله
تعالى قل رايت ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اصل من هو في شقاق بعيد
وقوله نعم قل رايت ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني اسرائيل
على مشه ناس واستكبرتم ان الله لا يهدي القوم الظالمين وكقول الصم ع اعيد
الكريم بن ابي لهو جاحين انكر على الطائفين بالبيت الحرام قاله ما معناه ان كان
الامر كما يقولون وليس كما تقولون فائتم وهم سوار وان كان الامر كما يقولون وهو
كما يقولون فقد بخوا وهلكتم فهذا دليل الموعظة الحسنة **واما دليل المجازلة**
بالتي هي احسن فهو الالفاظ الشريفة ومستنده العلم والنقل وشرطه اتصاف
والالم يكن المجازلة بالتي هي احسن وهو مثل ما قرره اهل المنطق من المقدمات وكيفية
الدليل وما ذكره اهل الاصول وغيرهم من الادلة وكيفية الاستدلال على نحو ما يكون
فيه انكار حق وان كان من خصمك المطلق في مطلبه ولا استدلالا بباطل على حق
وكلي ابطال باطل ولا يحتاج هذا الى تمثيل لان الكتب مشحونة ببطل لا تتركه غيره الا
نادر او ذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم وعلمهم ولكن لا تغفل عن اخذ حظ
من دليل الموعظة الحسنة فانه بشرط طريق السلف والراية في الدنيا والآخرة في الاخرة

وهذا انما يدل دليل الحكمة والافئدة ولكن من الشاكين فليس وراء عبادان قبيحة
 الله سبحانه يحفظ لك وعلى **الفائدة الثانية** في بيان معرفة الوجود اعلم ان
 الذي يتوهم عند طلب معرفة الوجود ثلثة اقسام **القسم الاول** الوجود الحق
 هذا الوجود لا يدرك بعوم ولا خصوص ولا اطلاق ولا تقييد ولا كل ولا جز ولا كلي ولا
 جوف ولا معنى ولا بلفظ ولا كم ولا كيف ولا برتبة ولا جهة ولا وضع ولا اضافة ولا نسبة ولا
 ارتباط ولا في وقت ولا مكان ولا على شئ ولا في شئ ولا في شئ ولا من شئ ولا لشيء ولا
 كشيء ولا عن شئ ولا بلطف ولا بخلط ولا باستدازه ولا باستدراكه ولا كثر ولا سكون ولا
 استنارة ولا ظلمة ولا باشتغال ولا بكمث ولا تغير ولا زوال ولا يشبه شئ ولا يخالطه شئ ولا
 يوافق شئ ولا يعادله شئ ولا يبرز من شئ ولا يبرز منه شئ وكل صفاتنا وجهنا وصورة او
 مثال او غير ذلك مما يمكن فرضه او وجوده او تميزه او اجهامه فهو غيره ولا يدرك بشئ مما
 ذكر او غيره ولا يصفه ولا يعرف ما هو في سر ولا علامة ولا طريق الى معرفته بوجه لا ينفى ولا
 اثبات الا بما وصف نفسه ولا يدرك احد كنه صفته وانما يعرف بما تعرف له به ولم يعرف
 لاحد مجموع ما عرف من غيره والا لشابه سبحانه فهو المعلوم والجهول والوجود والمفقود
 معلوم من نفس مجهول ليسه ونفس مشهورة عين مفقود يشه فهو لا يعرف بغيره وغيره
 يعرف به اقام لا يدرك بعوم ولا خصوص الخ فلا نهما جهات الخلق وصفاتهم وهي لا
 تحدد الا انفسها ولا يدرك الا مثله وانما انه لا يدرك بصفته فلان ضد الممكن ممكن
 اذا القديم لا ضد له ولا لم يكن عنه شئ ولشابهها في تضارها ولا نه لو كان قدما لم تعد
 القدماء ولا يمكن فرض ذلك لان الاول هو الذات البسيط اليجب ولا مدخل فيه لان
 الازل صمد والافهوا مكان وان كان الضد ممكنا لم يقع فرض كون الممكن ضدًا للواجب
 لحدوثه به وانما قلنا ان ضد الممكن ممكن لان القديم والمتنوع لا يصلحان لمطلق الضد
 والا لكانا ممكنين اما في الواجب فلان الضد جهة المقابلة وطرفها وهو ممكن واما في المتنوع
 فلان الضدان لم يكن شيئًا لم يكن ضدًا وان كان شيئًا كان ممكنا ولهذا لا يصلح العدم

لضدته الوجود الامجاز لان عدم الممكن وجود في المكان لا في الايمان والى هذا اشار الضم
 لمن سئل عن اختلاف زواره وهشام بن الحكم في النفي هل هو شئ ام لا فقال زواره ليس
 بشئ فقال هشام النفي شئ فقال من قبل يقول هشام في هذه المسئلة واما المتنوع فليس شئ
 ولا عبارة له وانما استعملت العبارة مجازا مكانية مثل ان شئ لا لان النفي فرع البتوت ذلك
 لان الادغام بتصور شيئا وتسمية شئ بكم من جهة تجويزها ذلك او توهم وجوده واليه الاشارة
 بقوله نعم وتخلقون انك لا في هذه العبارة مكتوبة لعبارة الادغام وهي عبارة حادثة واردة
 على جوارف واما المتنوع فليس شيئا ولا عبارة عنه وتعيي بالعبارة لهذا العنوان المتوهم هو
 حادثة خلق الله بمقتضى وهامهم من باب احكام الماضي عند هذا الاسلوب لانه سبحانه اعطى
 كل شئ خلقه وليس هذه العبارة عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب وان كان
 لا يدرك لانه لان العنوان الظاهر وقطام ان لا تنطبق على كل مكان وليس المتنوع مطلقا لان
 المظاهر فرع البتوت وانما سميتم ممكنا بمتنوع كالوسميت رجلا سمعتم وليس شئ الا الله
 وصفاته واسماؤه واما انه لا يعرف الا بما وصف به نفسه فلان الازل ليس شيئا عيونه وما سواه
 فهو في المكان والازل لا يخرج منه شئ ولا يدخله شئ ولا يصلح اليه شئ فيخبر عما هناك ويصف
 ما فيه واذا كان كل لا يعرف احد الا بما وصف نفسه وهو كما يقول لا يدرك غيره فلا يعرف كنهه الا
 هو كان عليه بنفسه عن نفسه فاذا وصف نفسه كان وصف الحق حقا ويقع علينا وصفه
 خلقا ومن ذلك الوصف الواقع علينا بيا فقد تعرف لنا بيا فكان وصف الحق للخلق خلقا لان
 الحق لا يدرك الا خلقا المتاح للادوات انفسها ونفسه الاث الى ظاهرها فلا يدرك شئ
 الا ما كان من جنسه ومعنى انه لا يعرف لاحد مجموع ما عرفه من غيره انه سبحانه عرف للخلق بما
 هم عليه اتم خلق وهو عرف نفسه انه ليس بخلق ولا يشبه شيئا من الخلق فلا يدرك ما
 تعرف لهم به شئ من بصارهم ولا ابصارهم وانما يعرف ببصره قاله امرؤ القيس بالله و
 قال الشاعر ارام عاشقها بنظرة ولم يستطعها فن لطفها العارضة طرفا واهابها بركان البصيرة
 طرفها ومعنى هو المعلوم والجهول الى انه المعلوم بصفة الجهول بكنهه الموجود بيا انه المفقور بيا انه

فظهر فلا شيء أظهر منه وأما ظهر كل شيء بآخر ظهوره وبطن فلا شيء أبطن منه لأنه لا شيء أظهر منه
وأما خفي لشدة ظهوره واستر لعظم بوزنه ومعنى حجة معلومته بنفسه هو ليس أن الشيء لا يعرف
ولا يعلم إلا بما هو عليه فالطويل يعرف بطوله والعريض بعرضه والقصير بقصره واليسير بيسره والرفيع
بسوارة وزه والهيبته هيبته وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة يعرف بذلك فالواجب سبحانه يعرف بأنه
لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له وإنه لا يدرك كنهه ولا يعلم صفته ولا يحاط به علما وإن كان يدرك فهو
غيره فيعرف بأنه لا سبيل إلى اكتناحه ولا اندمالك صفته فهو يعرف بالجمالية وذلك ما عرفناه
وأما لا نعرفه إلا بآثاره فالواجب الحق والجهول المطلق وهذا القسم يعبر عنه بالذات المجتبه والجهول
الغف وعين الكافور وشمس الازل ومنقطع الاشارات والجهول المطلق والواجب الحق واللائين
والكبر الخفي والمنقطع الوجداني وذات ساخر وذات بلا اعتبار وما اشبه ذلك وكلها اجزاء
مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان وهو موضوع علم البيان والذبح
فيه عن هو المعاني وهي ان كان التوحيد **القاعدة الثالثة** في الاشارة الى القسم الثاني وهو الوجود
المطلق والتعين الاول والرحمة الكلية والشجرة الكلية والنفس الرحاني الاولى والمشيئة والكاف
المستديرة على نفسها والارادة والكلمة التي انزجها العقل الاكبر والابداع والحقيقة المحمدية والولاية
المطلقة والازلية الثانية وعالم فاجب ان اعرف والحقيقة الحقيقية وحركة نفسها واسم الذي
استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره وهو المكون المخزون عنده وسبح الازل وفعل بنفسه وعالم
الامر وما اشبه ذلك وصفت بربه بنفسه ان الله سبحانه قبض من رطوبته الروح بتلك الرطوبة
بنفسها اربعة اجزائها ومن صبارها به وخبر به فقد رهاها في تعقبنها فاختلا
بها وانفقدت ارباعها وترابها وهذا هو المشيئة وهو المستحق تلك الاسماء المتقدمة ولهذا
المقام في تنزيل الفؤاد اربع مراتب فالاولى الروح والنقطة والستر المستر والستر المجلي
الستر والثانية الرياح والنفس الرحاني الاولى بفتح الفاء المشار اليه بالاعتلال
والثالثة الحروف المشار اليها بالاعتقاد الاول وهو السحاب المربوحي المشار من شجر البحر الربعة
السحاب المتراكم والكلمة الثامنة التي انزجها العقل الاكبر والكاف المستديرة على نفسها

وهذه المراتب انما تعدت باعتبار التفصيل الفؤاد في كشفه والافئتي في واحد
ليس في الامكان البسط منه خلقا لله بنفسه فاقامه بنفسه وامسكه بظله وذلك
في الحق الاكبر على حده المعلى فهو المحدد للعقل الاكبر والعقل الاكبر محدده له لا يفضل احدها
عن الآخر وهذا هو فعل الله وحيث علم بالضرورة ان هيئة المفعول من حيث هو
هيئة العقل كالكتابة فان هيئتها هيئة حركة اليد فعلى حسب هيئة حركة اليد الكتاب يكون
كتابته وجب ان تكون تلك الجهات المعبرة في العقل على حجة البساطة والاختار يكون
مجهوها في المفعول على جهة التركيب والتعدد وان اختلفت المفعولات بحسب مراتبها
في قوة التركيب وصنعة وظهوره وخفائه وكثرته وتلكه وفي كثرة التعدد وتلكها وظهوره
وخفائه لانها في العقل على نحو اشرف منه ولهذا كان في اكل مراتب البسائط الامكانية بحيث
لا يكاد يعبر عنها بحجة تعدد الاس حجة التعلق وهذا هو العوازل الراجح الوجود وهو الوجود
المطلق الى الوجود لا بشرط وهو المشيئة والعزم على ذلك هو الارادة ومعنى انها خلقت
بنفسها انها خلقت لا بمشيئة غيرها ونظيرها ابونا آدم فان لم يكن من اب وام غيره
وايمان بنفسه وكان البشر منه بالتناكح والتناسل فكذلك المشيئة كانت بنفسها من غير
اب وام غيرها فكانت الاشياء منها بالتناكح والتناسل ومعنى قولنا من غير اب وام
غيره في آدم ان كان من مادته وهو الاب ومن صورته وهي الام وكذا في المشيئة الا انها
في المشيئة وجد اما بنفسها الى وجد كل واحد بنفسه وبالاخر ومعنى ذلك انه وجد مقبولة
بنفسه وقابلة بالآخر ولا يجادها الا بانفسها وما سواها او وجد مقبولة بالفعل وقابلة
بالشبيعة على ما نبهت ومعنى ان الاشياء كانت منها بالتناكح والتناسل ان المادة
هي الاب والصورة هي الام على ما بينت لك فتكلمت المادة الصورة على كتاب الله وسنة
بنية قولنا الصورة الشيء والمشيئة هي دم الاول وهواه هو الجوار وهي كفوة لا تريد
عليه ولا تنقص عنه كما اشرنا اليه سابقا فانهم وهذا هو النار المشار اليها في قوله نعم ولولم
نمتسرة نار فكانت الامكان ووقته السعيد فهو السعيد كالاطلس للزمان فكان انه ليس

محدث في مكان ولا زمان وانما المكان والزمان انتهى به لم يختلف احد من هذه الثلاثة
 الاخر وكلما قرب من محدب من الجسم والزم زمانا فكان لطف ورق وكلما بعد منه كثر
 وغلظت هذه الوجودات اجزاء الراجح كلما قرب من نفسه من الفعل والمكان والسرمد لطف
 ورق حتى يكاد يخفى عن نفسه وحتى يكاد يظهر في كل شئ وكلما بعد عن نفسه منها غلظت
 فظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات وحتى يكاد يفقد منها فالامكان والسرمد انتهى به وكان الحد
 والمكان في الزمان وهو المحدث في المكان والزمان والمكان في المحدث في كل واحد من الثلاثة
 حاد ولا شئ من كمال الفعل والامكان والسرمد كل واحد منها حاد للآخرين الا في كل واحد
 منه بالآخرين الثلاثة الا ان الوجودات الثلاثة على وضع ثلاثة فالواجب ان لا ينفك عنه مكانه ذاته
 والممكن الذي هو الوجود المقيّد وهو جميع المفعولات مكانه غير ذاته وهما غير ذاته واما الجواز
 الراجح فكانه زمانه بالنسبة اليه باعتبار الاتحاد والغايرة بين بين ليس على حد الممكن في
 التقدير هذا بالنسبة الى نفسه وبالنسبة الى ارتباطه بالممكن فتغايرة مغايرة البسط من تغايرة
 الممكن فانهم **الفائدة الرابعة** في الاشارة الى تقسيم الفعل في محله علم ان الفعل باعتبار
 مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم الى اقسام فالاول مرتبة المشيئة وهي المذكور الاول قاله
 الرضا بن ليونس والملاوان الشئ قبل المشيئة لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان فالمراتب المذكورة
 في كونه مثالا فيما يبدى ولك ان تفعل فان لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذ ذكرته كان ذكره له
 لولم يثبت وجوده وهي كونه والتالى الارادة وهي لغزيرة على ما اشار وهي تالى ذكره معلومة
 في عينه ولم يكن له وجود قبل الذكر الاول الذي هو كونه وهو صدق الوجود قبل الزوم
 المهمة له وبها تفرق المهمة وبالمشيئة كانت الارادة لتبينها عليها والثالث لقدرة وهو
 الهندسة الالهية ونية ايجاد الحد ورس الارزاق والابال والبقا والقنا وضبط المقادير
 والهيابة الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف والربط والحجزة والوضع
 والكتاب والابن والاعراض ومقادير الاشعة وجميع النهايات الى انقطاع وجوده وفي هذا
 اول الخلق الثاني وبدو السعادة والشقاوة وبالأدلة كان القدر لترتبة عليها وهذه الاشارة

على حد الوجود والافتتاح

المذكورة

المذكورة تجري في الخلق الاول على نحو اعلى واشرف وانما ذكرت ههنا لانه محل الهندسة وهناك
 محل سباطة والاربع القضاة وهو تمام ما تدور وتكسب على النظم والقدر كقدرة الاشياء السري
 للطول والعرض والهيئة والقضائر في كيمها سريها والخامس الامضار وهو لازم للقضائر
 وهو اظهره مبين العلة مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفا
 الفعيلة الالهية فيه فالاربع المراتب الاولى هي الاركان للفعل والخامس بيانها وبالقله
 كان القضاء والقضاة كان الامضار هذه الاربع هي صبح الاول والنور الذي شرقت
 من صبح الاول اربعة انوار هي العرش المدعى اسوى عليه الرحمن برجائنه التي هي هذه
 الاربع المراتب من الفعل فالنور المشرق عن المرتبة الاولى وهو كين العرش الايمن الاعلى
 وهو نور الابيض والنور المشرق عن المرتبة الثانية وهو كين العرش الايمن الاسفل
 وهو نور الاصفر والنور المشرق عن المرتبة الثالثة وهو كين العرش الايسر الاعلى وهو
 نور الاخضر والنور المشرق عن المرتبة الرابعة وهو كين العرش الايسر الاسفل وهو نور
 الاحمر والبياض من المشيئة كمالا لسباطة والصقعة من الزبانية الحرة في البياض
 والخضرة من القدر لخلط سواد الكثرة من اثر القدر بصقعة اثر الارادة والحجزة من
 من القضاء لاجتماع بياض المشيئة بصقعة المادة في حارة حكم القضاء بالامضار لم علم
 انه اذا اطلق خلق قد يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغة واذا قيل خلق وبرز صور
 فخلق بمعنى شأى اى اوجد الكون اى الوجود وبرز بمعنى زاد الى وجد العين اى المهمة
 بالوجود وصور بمعنى قدر اى اوجد الحدود وقال الله تعالى الذى خلق فسوى والذى
 قدر فهدى اى خلق كونه اى وجوده فسوى عينه بمعنى سوى مشيئته بوجوده اى جعل فيه
 ما اذا سئل اجاب وانما جى بالقافى عطفا لتسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة
 كما مر ذكره وهذا الخلق الاول والذى قدر فهدى اى وضع حدوده المتقدم ذكرها وهو
 الخلق الثانى فهدى اى دل على سبيل الهدى وعطف بالقافى لان القدر به السعادة
 والشقاوة فغيره دل على الهدى فيما متساو فان في الوجود وان كانت الهداية مغايرة

ومناخفة في الذات فغطف بالهاشم ان مراتب الفعل بجميعها اختراع وابتداء وتطلق
 احدها على الارزاق المشيئة والارادة وكما الفقير والمسكين في باب الصدقات وكما
 الجار والجور وعند النخات فان اختراعا جعلا فان قيل لك اعطى الفقير خمسة دنانير
 لم تجب عليك التفرقة وكذا اعطى المسكين ففي الحالين ايها اعطيت كفاك ولذا
 قلت زيد في الدار فان قلت زيد مسند او الجار خبر صحيح والجور خبر صحيح وتقول اختراع
 اي ابتداء وبالعكس وشاراد واراد وبالعكس واذا اجتمعوا افترا فتقول اختراع وابتداء اي
 اختراع لا من شئ وابتداء لا شئ واختراع الكون وابتداء العين وتقول شار الكون واراد
 العين فاخترع بمعنى شار لا من شئ ابتداء بمعنى اراد لا شئ ولذا قيل اعطى الفقير خمسة
 دنانير والمسكين اربعة دنانير وجب التفرقة وبيان ذلك في الفقرة والاصح عندي
 ان المسكين اسوة بالاولا واذا قيل الجار والجور فرق بينهما وهو ظاهر واعلم انه قيل ان
 الاختراع اختراعان والابتداء ابتداءان فالاختراع الاول المشيئة وهو خلق ساكن لا يدرك
 بالستكون والاختراع الثاني الالف من الحروف والابتداء الاول الارادة وهو خلق
 ساكن لا يدرك بالستكون والابتداء الثاني الالف من الحروف وذلك لان الابداع والاختراع
 اول ما خلق الله بنفسه ثم خلق الحروف بالابتداء وجعلها فعلا مسبقا للشئ كن
 فيكون فيشار بالكاف الى الاختراع اي المشيئة وهي الكاف المستديرة على نفسها لانها
 مشتقة الكون والنفوس الى الابداع اي الارادة لانها مشتقة العين وبين هذين الحرفين
 حرف حذف للاعلال فهو ثابت ما ثبتا وان حذف ظاهر للاشارة الى بيان المادونة
 وهو الماد الذي جعل منه كل شئ حي وهو الوجود وهو الدلالة من اللفظ وهو الماد
 من السحاب وهو الاجزاء الداخلية المستظينة من النار بحفظ الكثافة الذهبية
 المقارنة للداخلية وذلك الحرف هو الواو والاصل قبل الاعلال كون وهو الستة
 الياض التي خلق فيها الشئ ومعنى الالف هو الاختراع الثاني انما تركت بكتوبها
 فكانت عنها الباء قالها تأكيد هالان نزولها انبساطها هكذا **ب** وقد كانت قائمة

هكذا وانقطعت على الباء ومالك فحدثت ليجيم هكذا **ج** ومعنى ان الباء
 الابداع الثاني انما تركت بكتوبها فكانت عنها الالف هكذا **د** ومالك على الجيم فكانت
 لها هكذا وانما كان عبيد الباء عن الالف لئلا يلف لئلا يلف قائم وميل القائم
 الى الانبساط والباء مبسوطة وميل المبسوطة الى الوركور ثم اعلم ان هذه الحروف التي
 هذه الحروف الملقبة بمظاهر هاشم ان احدها المرتبة الثالثة من مراتب الفعل
 وهو السحاب المزجي والثاني افراد الفعل في فعل الشئ وذلك لان فعل الله سبحانه
 بجميع الاشياء فعل واحد يجمعها على كثرتها في واحدة وله باعتبار يعلقه بكل فرد من افراد
 كلح بالبصر يا خلقكم ولا يعنكم الا كنفس واحدة وله باعتبار يعلقه بكل فرد من افراد
 الموجودات ذلك او صفة راس يخضع به هو مشيئة الله الخاصة به هذه الرؤس حروف
 باضافة كل راس الى فرد من الخلق فاذا نسبت الى الفعل المطلق والخلق من جهة الافراد
 حروف بالنسبة الى المجموع وكل فرد منها باعتبار راسه وشروطه ومقوماته المذكورة من الوجود
 والماهية والستة المذكورة والوضع والاحل والكتاب والاذن وغير ذلك ونهايات
 هذه الاشياء المذكورة واعراضها واستغنها الى انقطاع وجوده كل واحد بوجه مخصوص
 من ذلك الراس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي نسبة كل وجه الى ذلك الراس
 كنسبة ذلك الراس الى الفعل الكلي فحذف حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية
 حروف للكلمة الكلية فهذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل في كل مفعول متبوع
 اذ يابع او مساوقا مساوفا لفعل بالنسبة الى من دونه ذات واحدة استفادت
 الذات من ذاتها وذاتها والصفات من هياتها وذاتها ومن صفاتها تو صفاتها
 وروس تلك الذات الشريفة المقدسة كثيرة وكل راس فله وجه كثيرة ثم اعلم ان
 الجعل قد يستعمل في المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة استعمال فيها لغز ويجري
 حكمه في كل مرتبة بما لها وكثيرا ما يستعمل في ايجاد اللوازم للمودعات قال الله تعالى
 لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور لا يجاره النور من

والظلمة من نفس النور حيث هو ويخبر عن تلك المراتب اذا استعمل مع احدها
كما في الابد الشريفة ويستعمل للتصير والقلب اشئ الى شئ اخر وحكمه في استعماله
الثالث حكم ما تقدم من الافعال في مراتبها حرفا بحرف فقوله المجعل البسيط والمجعل
المركب ليس بنام في المركب لان التركيب انما يتحقق في شئ غنم اليه مساو له او
مخالف او ميان ويكون ذلك المركب شيئا واحدا الى مصدر عنه فعلا واحدا في
موضوع واحد وليس ثم مماثل غير ذاته او صفة والشئ لا يتوحد من ذاته وصفته
في شئ واحد وتمثيلهم بقوله جعلت الطين خرقا فان اريد تغيير الطين
تصير المتغير خرقا وجعلان كل واحد في مادة وهما راسان من المجعل الكل
ان اريد قلب الطين خرقا من غير اعتبار تغييره وانما هو كذا واحدة في جهة واحدة فهو
جعل واحد وان اريد به ما يستعمل في تكوين المتنوع وتكون التابع به كجعل الوجود
واجتماع المهيبة بجعل الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين لكن
ما اجعلت به المهيبة ليس بجعل الوجود ولا مخالف له ولا معاند له وان كان
في جهتين فلا يكون لجعل منهما مركبا لان ما جعلت به المهيبة صفة لما جعل به الوجود
واثر له ولا يكون الشئ مركبا من ذاته واثره فان ما جعل به الوجود كالشمس للنور وما
جعل به المهيبة كنفس النور للظل فان جعل الشمس للنور جعل وحدة وجعل نفس النور
من حيث نفس الظل جعل وحدة مغايرة للمجعل الاول وكونه متريبا عليه ومقوما
به لا يلزم منه التركيب لان الشمس لم يجعل لنفسها الظل وقوله ثم جعلنا الشمس
عليه دليلا لا يدل على انها علة له ان جعلته بجعل النور كان نورا اذ ليس فيها ظل
وان جعلته بجعل نفس النور التي هي اصل الظل وفعالها على انها فظة للنور لجعل
للظل علة فلا يحصل التركيب حقيقة والى ذلك الاشارة بقوله ثم وما انما
الا واحدة كلح بالبصر وان اريد ان المجعل الذي يحدث عنه شيان فضاء هو مركب
سواء كان في مادتين ام في جالين كجعل الطين خرقا في اللزوم واللازم كالوجود

والمهيبة قلنا اذا اصطلى ثم على ذلك فلا يباس ولكن لا نجد وان المجعل البسيط قط
لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فورا فاما بذاته الدلالة عليه قال نعم ومن كل شئ خلقنا
رفجين وبالحيلة لا فرق في هذه المسئلة بين المجعل وغيره من مراتب وعلى كل حال
فالمجعل واحد لا تعد فيه لذاته قال نعم جعل لكم من انفسكم ارجالا ومن الانعام ارجالا
يذروكم فيها في المجعل فافترده وجميع المجهولات فافهم نعم له روس بعد المجهول
وكل راس وجه واحد له كما تقدم في لفعل فراجع **الفائدة الخامسة** في تهمة
المحققات اعلم انه قد ورد في الاحاديث عنهم تعدد العوالم والارضين واكثر ما ذكر
انها الف الف عالم والف الف ارض في اخر العوالم واخر الارضين ومرتب
اعداد العوالم انما اختلفت في الروايات لا اختلاف في المقامات كعالم الغيب
الشهادة والعوالم ثلثة عالم الوجوب وهو الارضى وعالم الرجاء وهو عالم المشية
والارادة والابدا وعالم الجوان وهو الوجود المعين عنه بانه وجود بشرط لا بد
لبشرط شئ اوله اول الدرة واخره الذرة واربعة عوالم هي عالم الخلق وعالم الرزق
وعالم الحيوة وعالم الموت وخمسة عوالم عالم الازل وعالم السرمد وهو عالم الرجاء
وهو عالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المارة والصورة والمدة وعالم
الملكووت وهو عالم الصور المجردة عن المارة والمدة وعالم الملكات اوله تحت الارض
واخره الارض وستة عوالم عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبيع وعالم الهيار
وعالم المثال وعالم الاجسام وسبعة عوالم عالم النار وعالم الحوار وعالم المارة وعالم
التراب وعالم الحبس وعالم النفس وعالم الروح وهذا معاني قولهم كل شئ من الحواريات
مثلث الكيال صوب الكيفية وثمانية عوالم واذا اطلقت يراد بها احد وجوه كثيرة نذكر
منها واحد اعلى سبيل التمثيل عالم الخلق في الدنيا عالم الخلق في الآخرة عالم الرزق في
الدنيا عالم الرزق في الآخرة عالم الموت في الدنيا عالم الموت في الآخرة وهو الهالات
الأكبر يغور بالله من سخط الله عالم الحيوة في الدنيا وعالم الحيوة في الآخرة واليه الاشارة

بقوله نعم في الثاويل ويجعل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وتسعة عوالم وهي عالم
محدد الجحائم وعالم فلك الثوابت وعالم الافلاك السبعة وهي عالم القلوب عالم
النفوس وعالم العقول وعالم العلوم وعالم الالهام وعالم الوجودات الثانية
وعالم الخيالات وعالم الافكار وعالم الحيوة وعشرة عوالم وهي هذه التسعة
وعالم الاجساد واحد عشر عالم وهي مبادئ التوحيد ستة منها كثيرة الحيات
العقارب مظلمة ثاث احوال منكورة هلك فيها خلق كثير واليه الاشارة بتاويل
قوله نعم ولقد ذرانا انما نجعلهم كثر من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها وطمع
ان لن لا يصبرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك
هم الغافلون فاذن المراتب الستة واختتمها الاجسام فمن الناس يعبد جسمًا و
الثاني المثال ومنهم من يعبد شجًا ومنهم من يعتقد انه مادة ومنهم من يعتقد ان معبوده
طبيعة ومنهم من يعتقد انه نفس وصورة مجردة وهذه الخمسة ذرعات الهاككين و
اما السادس وهو من يعتقد ان معبوده كما هو معتقد كثير من اهل العقول فان غفل
يشير اليه عقله فقد ابطل ان الاشارة العقلية لا يقع الا على محصور دهرى وذلك حادث
وان اعتقده بدون تخصيص شارة عقلية وذلك موقد الا ان توحده اسفل مراتب
التوحيد والخمسة الاخرى هي مراتب الفعل الاربعة الاول والدوات الاولى خامسة التي
هي معرفة الرب فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في الوحشة ثم في الواج ثم في
السحاب المزجي ثم في السحاب المتراكم ثم في المدار الاول المسحى بالدوات الاولى فالاولى
معرفة الباطن بالنقطة والثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفس الواجبة
والثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجي والوابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهريًا
لسحاب المتراكم الخامسة معرفة الظهور بالبار وهي مقامات المشار اليها سابقا فخذ
احد عشر عالمًا خمسة نور وبخات وخمسة ظلمة وهلاك وواحد في ظلمات وورد في
يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا في نور النور

اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل علينا
من بركاك واتنا عشر عالمًا من نار وتراب وهواء وماء في الجبروت ونار وتراب و
هواء وماء في الملكوت ونار وتراب وهواء وماء في الملك وهكذا اكل عبارة في الروايات
وكلام العالمين ذكر العوالم فصرف الاختيار ثم اعلم ان ادم هو العالم في كل عالم الى الف
الف عالم واول ادم وجد هو المشية وهو ادم الاكبر وتلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية
ومقام اودى وعالم فاحبب ان اعرف وكل ادم فهو لم يخلق من اب وام الا الاله الام
المعويين الذين ذرته تركبت منها على نحو ما سبق وهما الوجود والهيئة الى المادة والصورة
فالاب هو المادة والام هو الصورة وهذا هو المستفاد من كلام اهل العصمة واما ما
اصطاح عليه المتقدمون والحكماء من ان الاب هو الصورة والام هي المادة وان الصورة
اذا تكلمت المادة تولد منها شئ توها منهم ان النسوة والتخلق في بطن المادة فهي الام فبعد
من جهة المناسبة واما من جهة مجرد الاصطلاح والتمية مع قطع النظر عن المناسبة
فلا محذور ولكن لا يفتح كل باب الا اذا اريد به هذا الاصطلاح الصواب بل ربما يقال
ان ليس ذلك باصطلاح وانما الواضع للغة العربية هو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك
كذلك فاذا ظهر لك ما قورنا سابقا وتقرر لاحقا ظهر الحال من غير حاجة الى استدلال
ولو سلمنا ان ذلك ليس من اصل وضع اللغة قلنا ان الاصطلاح المناسب للام هو
الواقع اولى بالمصير اليه وبيان الاشارة الى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب
والتخلق والتقدير ظاهرا وباطنا انما هو في بطن الام وان كان المولود مكيا من كبرياء
عن الحسن ابن علي بن ابي طالب ع ما معناه ان الانسان خلق من اربعة عشر شيئًا
اربعة من ابيير واربعة من امه وستة من الله فالن من الاب العظيم والنخ والعصب
والعروق والن من الام اللحم والدم والجلد والشعر والن من الله الحواس الخمس والنفس
فاذا نظرت ما من الاب رايته هو اصل الانسان لانه هو القسم الاقوى وطه كان جانب
الاب اقوى وادخل في امر ميثاق وفي الولاية وغير ذلك كالمادة لانها هي الجانب الاقوى

في الشيء والصورة هي الجانب الاضعف فيه كالدّم فان ما منها ظاهر المولود وقشرة كالدّم والدم والجلد والشعر يتعلق بها من الالب كالصورة يتعلق بها من المادة بتعلقها فيها لكن المكان المخلوق الذي هو التصور انما يكون في بطن الام والاحكام لا تتعلق بها بنفس المادة والالتصاف جميع اشخاص النوع في الاحكام وانما تتعلق بالصورة بغير كل صورة بما يناسب بها من الحكم كانت الاحكام موطنة بالصورة كما ان حكم المولود موطنة بصورته ولا يكون الا في بطن امه ومن هنا قاله السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه لان بطن الام هو محل الخلق والتصور وذلك هو مناط الاحكام فانما ثبت ان الصورة مناط الاحكام ثبت انها هي الام لا المادة والالتصاف فزاد النوع في الحكم لتساويها في المادة كما هو ونظير ذلك الخشب فانه مادة للسري وللصنم فان عمل صنما كان مغدجرا ما ويجب كسره وان عمل سري كان جازيا فالحكم عليه بالجرمة والجرم انما هو في الصورة فضاوت السعادة متساوية للسري والشقاوة كالصنم انما هو في بطن الصورة لا في بطن المادة وذكر الاصحاب في الكلب اذا نزع على شاة فانت بولد فان كان كليتا فهو حرام ويحس العين وان كان شاة كان حلالا وظاهر العين والمائة واحدة وانما الحل والجرمة في بطن الصورة وهي الام وهذا ظاهر لمن كان له قلب والى السمع وهو شهيد الى ما ذكرنا ورد التصريح من الصادق ع في قوله ان الله خلق المؤمن من نوره وصيغهم في رحمته فالؤمن اخ المؤمن لا يبيد واما ابو النور واما الرحمة فانظر الى صراحة هذا الحديث في المدعى لان النور هو المادة والمادة الوجود لقول الصمد ع في تفسير قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قاله ع يعني بنوره الذي خلق منه والرحمة هي الصورة لان الصورة هي صانع المادة فالرحمة صانع للوجود وهي المادة الثانية لان الماهية الاولى شرط لتحقيق الوجود في الخلق الاول قبل التكليف واما في الخلق الثاني حين قال لهم الست بربكم فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة الاجابة وهي صورة الانسانية حقيقة وهي الصبيغ في الرحمة فانهم ومن عصى بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية وهي

الصبيغ

الصبيغ في الغضب فالسعيد من سعد في صبيغ الرحمة قاله ع وهي الدّم والشقي من شقي في صبيغ الغضب ونظيره من المعروف عند الناس في الانسانية الحيوان ناطق فالحيوان مادة فصلح للانسان والكلب والصورة لمادة الانسان الناطقة فالناطق هو الصورة وهي الذي يتميز بها الانسان من الكلب وفي الام التي يشقي في بطنها الشقي يسعد في بطنها السعيد ثم اعلم ان المحصة التي في الانسان من الحيوان التي هي المادة والمحنة التي في الكلب من الحيوان التي هي مادة جميعها حقيقة واحدة في المظاهر لمخاطب الحيوان هو المتحرك بالادارة المعروفة عند العوام وعليه جرى اصلاحات العالماني اكثر كثيرهم ومحاوراتهم واما في الحقيقة فكلها متساوية وانما اختلفت بالصورة من جهة قابلية كل منها واستعدادها لبل كل حصنة من حقيقة لان مراتب الوجود متفاوتة ولا يختص تفاوتها في مراتب المشكل بالقوة والضعف ليقال ان ما اختلف من المشكل بجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكل ومنه المعارض كالانوار والالوان والصفات والافعال والنسب وذلك لا يجمع مع معرفته حقيقة واحدة وان قلنا ان كل اثر يشابه صفة مؤثرة لان جهة المشاهدة هي الحياة في الصفة والالتزام هما من شئ واحد وتفاوتت المحصن بما تكتسب من الصور لا بقابليتها واستعدادها والحق في المسلك ان مكان من شئ واحد منها كما المحصن المتخذ من الذات الواحدة او من العرض فهي في حقيقة واحدة واختلفت المحصنات كانت من شئ واحد انما هو باختلاف التشابه من الصور من الاعمال الظاهرة والباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الاجابة في عالم الذن واختلفت الصور في القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من المحصن بسبب تفاوت مراتبها ومختصاتها فتفاضل اذا اجتمعت في الدرجات لكنها لا يتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك المحصن وكان من شئين مع مكان من شئ واحد اجتمعت في الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان في المحصة الحيوانية العقلية الحساسة ويتفارقان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية وفي الفرس حصنة واحدة ذاتية لها هي عرضية الانسان والمحصة الذاتية للانسان هي

من الناطقة القدسية فالحوائية الفلكية الحساسة لا تقبل الصورة الانسانية
وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصورة تلك الحصة سوارقوت كافي ساير
الحيوانات الا نادرا تغيرت كافي الانسان فانها اذا لم تكن نفسها مطمئنة تكون تلك الحصة
الحوائية الفلكية الحساسة ابدان ليس صور الحيوانات فتلبس في الغيب صورة
سبع وفي الشهوة صورة خنزير وفي النية صورة عقرب وهكذا الحصة الناطقة
القدسية لا تقبل شيئا من صور الحيوانات وانما تقبل الصورة الانسانية فقط ولا
تقبل الصورة الجامعة الكلية والمعصوم فيه تلك حصص عريشيان وهما في الانا
ولكنها فيه قرنا وطمان فلا يخرجان عن حكم الثالثة ابدان وهي الحصة المكونية الالهية
تقبل صورة التوحيد وهي العصمة ومربية القسطية للوجود والصورة الجامعة الكلية
فالحصة الحوائية الفلكية مركبة للناطق القدسية وانما خلقت من فاضلها والناطق
القدسية ان المكونية الالهية خلقت من فاضلها فلا تجمع هذه الثلث حقيقة واحدة
نعم لا اذا نظرنا بنظر ارباب الكل من مواهب الوجود وان حيوة وشعور وانما يختلف بحسب
مظاهره وان على هذا اطلاق الاتحاد في الجملة لا انك اذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف
الحقايق ظهر لك التباين **القاعدة السابعة** في الاشارة الى القسم الثالث وهو الوجود
المقيد اوله الدرة واخره الدرة وكيفية بدنه وهي انه قد اخذ الله تعالى بغيره باسمه
القابض من رطوبة هواء الحيوان اربعة اجزاء قد صعدت من ارض الامكان ارض الجوز
ومن هباء الارض الجوز جزءا فقد رها في تعفين هاضمة اسمه البديع فاخلطت البيوضة
في الرطوبة وانفقدت الرطوبة بالبيوضة فاختد او ذلك لما بينهما من التساكنة فارتفع
من ذلك الجرس بما مزجي فتراكم تحت المشية فاخلطت من ذلك السحاب المذركم بحجارة
الادارة ما رافعه باسمه الباعث فوقع على البلد الميث والارض الجوز وهي راض الجوز
والعق الاكبر فاخلطت من اجزاء انما يشاكله من ارض ذلك العق الاكبر بجزر فخرج منها
تلك الزرع والثروات وما فضل من رطوبة بعد تقديره وسقيته في ظلمات تلك باخنة
بالاسم القابض مع قدر ربع من لطيف هباء ارض الامكان ويعلم انه كان ذلك تقدير

تغيرت

العزير

العزير العليم وهو قوله نعم والارض مدناها والقينانها واسى واشتينا فيها من كل
شيء موزون وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذي ذكر الله عز وجل في قوله
وجعلنا من الماء كل شيء حي وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشية الى الانهاية له من المشية
وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون في كل شيء بحسبه ومثاله اذا اردت
ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذت من الهواء الذي هو مكان اللفظ هوار وهو
مستعمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من البيوضة الهوائية بالقوة
القابضة الى جوف تلك الذي هو نقطة فليك اي وجه في الهواء فتؤلف منها بعد
التقدير بالصنعة والقلم والقرع حوزة مشتملة على الاجزاء الخمسة متصرفة على الاجزاء
الخمس بصفتها مادة مقصودك فتؤلف منها لفظا هيئته هيئته مقصودك فتدفع
الى الهواء الذي هو مكان مكانه فيقع جزران من رطوبته لفظك وهي مادة المناسبة لمادة
مقصودك وجزر من بيوضته وهي هيئته المناسبة لهيئته مقصودك على ما يشاكل
من ارض هذا العق والجوز وهو الهوان لانه هو الذي يحفظ لفظك ويوصله الى اذن
مخاطبك ليرسم في الحس المشترك منه صورة مادة لفظك وصورة هيئته فانه
لللفظ كالاتم للجنين وكالاتم للماء الذي ينزل من السحاب فينبعث به النبات فيقع
من لفظك ما على ارض ذلك المعنى وهذا الماء هو الوجود لذلك المعنى وهو الدرة لفظك
مما يشبه وهيئته الواقعة في الحس المشترك الذي هو الاتم فينبعث المعنى في بطن تلك
الام وهو الخيال بذلك الماء الذي هو الدلالة ويحيي بها ولم يك ذلك المعنى قبل
تلك الدلالة شيئا لان الشيء انما يسمى شيئا لانه مشيئته هي صلا الارادة فانهم
القاعدة السابعة اعلم انه لما نزل الماء الاول المسمى بالوجود المقيد على ارض الجوز يكون
منه الشيء في ستة ايام الكم والكيف والوقت والمكان والمجدة والرؤية ليس شيء منها
في الظهور قبل الاخر وانما هذه مع المادة التي هي حصة الوجود ومع الصورة التي هي حصة
المادة هي الشيء ظهر اجمع ونفقه كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها في الظهور
والشيء الموجود مركب من الوجود والمهيئة والستة قيود مقامات لها وانما ذكرنا الستة

خاصة لان غيرهما لا وضع والامن في الظهور واجل الفناء والكتب الحافظة لهذه المذكرة
من حيث هي خافضة ومن حيث هي محفوظة ولا مضارة الذي هو شرح العلل والاسباب
وعبر ذلك كلها ما جئت الى استنباط هذه النقصات على ذكرها في ذكر البدل لان الاوضاع لا رتبة
المكان والمجدة والرتبة والامن والاجل لا زمان للوقت والكتب لا رتبة للمستند والمضاد
لازم لما سبق ومنفرد عليه لان حصول هذه الستة للماهية والوجود ولو ارفها المتشابه اليها
يلزم منه الامضا في الحكمة ويتفرع عليها والباقي انشاء الله تعالى نذكره فيما بعد ثم اعلم ان
قد اختلفت في الشيء اختلفا كثيرا ويرجع ذلك الى اربعة اقوال ولا يميزه بذكرها
الاول ان الشيء هو الوجود والمهية عرض مالا بالوجود والثاني ان الشيء هو الماهية والوجود
عرض على المهية الثالث ان الشيء هو الوجود والمهية انما هي بتبعيته الوجود الرابع ان الشيء
هو الوجود والمهية فهو مركب منهما لان الوجود شرط لكونه صدورا واستمورا والمهية والمهية
شرط لكونها انصدرا واستمورا الوجود فاما موجودين موجودين فمضمين فالشي
موجود ولا شئ لشي مع فقد اخذها ولا لاخر فالوجود مادة لنفسه وصورة لنفسه
ارتباط المهية به والمهية مادة لنفسها وصورتها ربط الوجود قال الله تعالى من لباس لكم وانتم
لباس لهن فمنها الشيء فهو مركب منهما ابدانا الوجود جهة فقره الى الله تعالى وهو جهة استغنائه
والمهية جهة استغنائه وهو جهة فقره فانفقاره استغنائه ووجوده واستغنائه فقر
وعدم فنظره بالفوارق وبالقلب حقيقة ونظره بالتراب بط وبالنفس راب وذلك
لان الوجود مستقوم بالوجود المتقوم بالحق والمهية مستقومة بالوجود نفسه من دون الوجود
المتقوم بالحق وجدها وقوتها يسجدون للشمس من دون الله وهذا هو الهوى
للانسان وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد وزاج وعفص وملح وصبر وبنات
واس فكان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضيع وانما يتميز
بينهما الصورة الثانية الى الكناية بغيرها وهي المهية الثانية كل هذه الهوى المركبة من
الوجود والمهية صالحة للادس والكافر ولا يتميز الا بالصورة الثانية التي هي الخلق الثاني

وهي المهية الثانية فسنسلم لعلمهم حين سئلوا ان يسلم فقال لهم الست
بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم فقالوا يا اجمعهم بل منهم من قالها صدق باللسان وقلبه
عن علم كما قال نعم الامن شهد بالحق وهم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة
وهي الصورة الانسانية وهي هيكل التوحيد وهي من ذلك البروج وهم المرسلون و
الانبياء والصدّيقون والشهداء والصالحين ومنهم من قالها باللسان وقلبه ينكر
مكذب غير قابل لخلقهم من صورة الكذب والاكثار والمجود وهي الصورة الحيوانية
والشيطانية وهم الكافرون والمنافقون وابشاعهم من تبين له الهدى فاعرض عنه
وهي من طينة خياله وهي سجين وانما كانت في الدنيا صورهم صور الانسان لا جانهم
باللسان الذي هو الادنى وفي الآخرة تسلب منهم وتظهر صورهم الحقيقية التابعة للقلوب
ومنهم من قالها باللسان وقلبه واقف لم يقر ولم يحجب وهو كخلقهم الله من الصورة ^{لنانية} لا
ظاهر الاقرار السننهم ولم يخلق بواطنهم حتى يقر او يحجب وافخلقهم من حالهم وهم تخلفون
فهم في الدنيا ومنهم في البرزخ ومنهم في الآخرة فمن خلق بالجنة انسانا دخل الجنة ومن
خلق غير ذلك دخل النار هذه الصورة التي خلقت من الاجابة والاكثار هي الطينة وهي
الام التي يسعد في بطنها من سعد ويشقى في بطنها من يشقى وذلك بعد ان اعلمهم
بالطينة الطيبة التي هي الاجابة والطينة الخبيثة التي هي الاكثار وان سجانه لا يخلقهم
الا على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم ولم يخلقوا
خلقهم من الاكثار وجعل لهم ما جعل للمؤمنين لوقع التناهي في خلقهم وخلقهم اياهم
لان خلقهم كاهم منات ليعلمهم كالمطيعين ومجاهد كالمطيعين منات لخلقهم كاهم وخلقهم
كاهم منات لخلقهم ليس كاهم ولواتبع الحق هو ادم لفنسد السماوات والارض
من فيهن بلا ايتناهم بذكرهم فمنهم من ذكرهم معرضون فهذا هو الخلق الثاني تحت لنور
الافضرى عالم الاغلا في ورق الاس فكانوا في الذكر كما قال سبحانه للجنة ولا ابالي و
لنار ولا ابالي ثم كسرهم في النور الاخر وهو معنى قوله ثم رجعهم الى لطين اى طين

الطبيعة **القاعدة الثامنة** كلما لا يتجاوز وقته لا يوجد الا في وقت قبل ذلك وكل
 في وقت فوقه مساوق لمكانه وكونه في الوقت والمكان والكون مساوقا في واحد
 شرط للاخر وكذا اياتي المعينات والمستحصات فيلزمها التضاف كالمشيئة والسرمد
 وكل الامكان وكل العقل الاول والآخر وكل الممكن وكالتجسيم والزمان والمكان ومواريث المشيئة
 كما في اربع والسرمد والامكان يكون كل واحد منهما في كل وقت من الاربع بنسبتهما فيلزم
 بالسرمد والامكان وتبني الذات من الشجرة وللالف بهما رتبة الاصل من الشجرة و
 للسحاب المزجي اي الحروف بهما رتبة الفرع من الشجرة والسحاب المتركب اي الكلاله
 بهما رتبة الكل من الشجرة فنسبة الامكان الى المشيئة بجميع مراتبها نسبة المكان الى المحجب
 محدد بالجهات يعني نهاية المساوقة بلا خواصة غير المساوقة هي النفاذ لا عدم
 مطلق الخواصة والعقل الاول في الكوارد الاربعه بالدهر الممكن ما للمشيه بالسرمد
 والامكان وما لها من المساوقة والنفاذ والتجسيم في داره الاربعه بالزمان والمكان ما
 ذكر سابقا حرفا حرف وكذا في المساوقة النفاذ يعني التجسيم حوال الزمان والمكان لا
 يخرج منها عن شئ والمكان والزمان حاد للتجسيم والمكان لا يخرج منها عن شئ والمكان
 حاد للتجسيم والزمان لا يخرج منها عن شئ وذلك كما انشأنا اليه في المشيئة وفي العقل حرفا
 بحرف واما المار الاول الذي به حيوة العقل وما بعد فوجه في السرمد والامكان وهو
 في الدهر والممكن واما النفوس في انشأ في وسط الدهر وهو الاظلة بينها وبين العقل النور
 وهو البرزخ بينهما وهو الارواح وهو من الطرفين الاعلى واخره النور الاحمر وهو الهباء
 لكسفي النور الاحمر والافتراج في جوهر الهباء والعقل في المثال والمتاليين الزمان والدهر
 فوجه في الدهر واسفله في الزمان اي بالعرض لتبعية التجسيم فله الجحان الذاتية والعرضية
 وبها معا تحققت برزخية ثم اعلم ان كل شئ من ذي روح او غيره قد بد من فعل الله
 على الاستدارة الصحيحة ويعود الى الله كلك ويقبل من الله كلك وسرعة تدويره ^{بطيئة}
 على حسب كونه ووقته وهي تنقلات تعدد وقته ولا يسرح لذاته او يد من نسبة كونه

ووقته فان حصل له شئ اسرع به فليس قاسرا للجنان من حيث هي فلا يحدث
 لها تغير وانما يعين ذاته بما يمكن لها اذا ما يمكن للشئ على قسمين قسم يمكن لذاته بذاته
 وقسم يمكن لها بخارج عنها وهو المعين ولو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معين
 ايضا فاقاسر ما دام لمقتضاها فعل والا فهو ما سرح ولا يكون الشئ ذلك الشئ بل هو غيره
 وهذا البس في قاسر ايا اعتبار قلب الذات الموجودة والافني الحقيقة ان الشئ لا يتقلب
 الى ما لا يمكن في ذاته في جميع الوجود بل ليس ذلك شيئا فلا يتعلق به قدره لان القدر
 لا يتعلق بالذات والشئ الممكن له خمسة مقامات الاول في الامكان ولا يكون ابدا
 فهو في المشيئة ممكن الكون والثاني في الامكان ويكون وفي المشيئة ممكن ان لا يكون
 والثالث انه كان ولا يزال ابدا وفي المشيئة ممكن محو نهما بعد واثباته ومحوه وهكذا
 والرابع انه كان وسوف يعدم اي يرجع الى ما قبل كونه وفي المشيئة ممكن الابدوم
 ان يعدم ويعاد وهكذا او الخامس انه قد كان ولا يكون عينه وكانت عينه ولا يكون
 قدره وكان قدره ولا يكون قضاؤه وكان قضاؤه وليست امضاؤه وظهر امضاؤه ^{بعد}
 منه فكان الى غير ذلك وكل ذلك وما اشبهها مما يمكن في ذاته وما لا يمكن في
 ذاته بان يكون مستحيلا اي لا شئ بكل اعتبار او يكون واجبا لذاته اي هو الشئ لا
 سواه فاستحيل عليه فرض الامكان فلا يمكن فرض واحد منهما ولا يتصوره لان الشئ
 والفرض من الامكان بل لا يفرض ولا يتصور الا ما هو موجود في الامكان قبل ذلك
 سيأتي بيان ذلك ففي الحقيقة لا يتحقق القاسر الا بقلب الشئ الى غير ما يقينه
 من ذاته وصفته وهو ما يمكن له في مطاوع فلا قلب فلا امتناع في الامكان فلا قس
 ولا امتناع في الواجب ولا في المستحيل فالشئ الذي هو الشئ لا سواه لا امتناع فيه
 ولا رجحان لا يمنع التقيض بل هو وجوب بحث والمستحيل الذي هو لا شئ بكل
 اعتبار لا امتناع فيه فانهم هذه العبارات المكررة الموددة للتفهم **القاعدة التاسعة**
 كل شئ لا يدرك حلاوة رصده لان الكمال ان كان بالفؤاد فهو على الذات واول

جزئها واعلاها واشرفها وليس له دور ذلك ذكر في حال فلا يجد نفسه هناك ولا
يجد غيره اذا اول وجهه لانه ذلك الاله ليس وان كان بالعقل والنفس والحس المشترك
وبالحواس الظاهرة في جميع ادراكها ومدركاتها دون ذلك فلا يدرك الشئ مادام
كونه فالتصور شيئا بغير القواديرك مادامه شئ يدركه فانما ادرك ذلك
الاعلى ادركه وداره شيئا وهكذا لا يقف على حد لا يجد دورا له شيئا وهذه حروفه
ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لا تتناها على نفسه اى لا تقف على حد لا تتوهم
الاقل له في تقف نفسها في تلك المراتب فاذا ادركت ذاتها بذاها اى نظرت بقواديرها
انقطع وجودها وتناهي كونها اذ ذلك لانها نظرت من مثل اسم الابر فاستدارت
على نفسها قال الشاعر قد ضللت النقط في الدائرة ولم تزل في ذاتها حائرة اى قال
من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال الكميل محو الموهوم وصحوا المعلوم وكما وصل
العبد الى مقام ظهر له الجبار فيه حصل له المحو والصحو فنهال عرف ربه لانه عرف
نفسه بالمحو والصحو فاذا استقام فيه كانا السجنان الذين قالوا ربنا الله ثم
استقاموا حتى ظهر له الملائكة فظهر له الجبار في مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربه بحكم
المحو والصحو بطور اعلى وتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد عرف له فيه ربه ثم
تعرف له في الاعلى قالهم تدلج بين يدي لم تلج من خلقت فاذا عرف ربه في الاعلى
بظهوره له فيه ربه ونظر الى الاسفل الذي ظهر له انه مقام خلق وجد الله عنده فوفاه
حسابه والله سريع الحساب وهكذا ابدا ليس بلانها في التعريف الحديث القدسي حديث
الاسرار كلها وصفت لهم علماء رفعت بهم علما وليس بحسب غايته ولا نهاية وهذه المشار اليها
هي المقامات التي لا تعطى لها في كل مكان قال الحجة منى بعزك بها من عزك لا فرق بينك
وبينها الا اهتم عبادك وخلقت فتعها وترتها بيدك بدتها منك وعورها اليك الدعا
وقال الصانع الله حالات من فيها هو وهو من وهو هو ومن عن وهذا طريق
الى الله سبحانه لانها لانه لا نهاية ثم علم ان كل مقام ظهر الله فيه لبعده فهو مظهر

وصفته وهي حروف ذات العبد الحقيقية له غير ذلك لانه سبحانه ظهر لك بك وبك
احجب عنك فلا سبيل لك الى معرفته الا بما تعرف لك به ولم يعرف لك الا ذلك
وبك قال على عليه السلام في فتح البلاغة لا تحيط بها الاوهام بل تجلي لها بها وبها امتنع منها
واليها حاكمها ثم علم ان المتجلي نقطة يدور عليها التجلي فهو كورة مخوفة لفعل التجلي وفي
الاجل اياها الانسان اعرف نفسك تعرف بك ظاهرك للقنار وباطنك انما يطبع
الخلق استدارة على فعل الله سبحانه واحدة كورة فكل الخلق كورة واحدة مخوفة تدور
على نقطة هي فعله تعم فاصوات الخلق كورة مخوفة كل كورة ثامنة تدور على نقطة هي
ذلك الاصل من المشية ولا تدور على محور لان الاستدارة على المحور تحدث من اجزاء الكورة
دوائر كرات فتكون الاستدارة على جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول ولا تلتزم
المساوية في الرتبة الى منصف المحور الذي هو النقطة اليها وان كان من الاجزاء في جهتين
القطبين المحور يدور على النقطة ودور الكورة من علها ليس محورا مستطيلا بل نقطة
والاصل الثاني يدور على الاول لانه للثاني نقطة ويدور على نقطة الاول فله استدارة
ذاتية تدور على نقطة الاصل الاول وعرضية تدور على الاول اذا كان متوترا عليه ولا فعلى
جهة لوارضه من وضع واضافة وغيرها واستدارة واحدة بلحاظ وحدة الدايرو هذا
كان ابطى من الاصل واستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب الخارج
المركز فان استدارته في التدوير على نفسه هي عرضية بالنسبة الى الحقيقة واصالة
واستدارته على قطب الخارج المكن ذاتية لانها وجه الى اصل حقيقة لان هذه اصل
لاستدارته على تدويره فايضتها منها متفرعة عليها وانما كانت استدارة الثاني بطيئة
ايض لحصول الكثرة فيها وكما كثرت الوسائط كثرت الاستدارة وكان ابطى وتوثب
العرضات في القوة والضعف فمما قرب من الدايرو كان اضعف والذاتية ابدأ واحدة
وهكذا حكم كل اصل وفروع ذلك الاصل هذا الحكم كل فرع كورة واحدة له دورات دورته
على اصله وعلى كل ما سبقه دورته وعلى القطب الاول كل وتسع عليه كل شئ بنسبته

حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة وكل فرع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة و
هكذا أحكامها في الأوضاع والتضام والتساوي والتساوي والتعارف والتناكر
الالهائي التناكرية وعلى التناكس هكذا **د** وفي التعارف على جهة التواضع
هكذا **د** وفي التساوي على جهة المماثلة هكذا **د** واما في التغاير في الذات
وحداتها هكذا **د** وفي الصفات وحداتها هكذا **د** ومعها هو التناكر هكذا **د**
قال الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف
ومعنى تعارف ينظر احد هاتين وجه صاحبه ومعنى تناكر ظهر الى ظهر صاحبه المسا
من التعارف في التبعية والمغايرة احواله وانظر الى تمثيل الاشكال وكل كبريات من
مقاما وشرح في الكتاب بما يطول ثم اعلم ان الكرة ان كان استدراكها عبارة عن استدراك
قوس من محيطها فهي تدور على محور وتحدث من الاجزاء الدويرية الكرات وليس ذلك
استدارة الصدورين عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيئته بل الاستدارة
المصدورية ان يدور كل جزء من الكرة على قطبها فيكون استدراك الكرة على قطبها اليه
الى خصوص جهة كان ذلك من خواص الاجسام في حركاتها المحبسية واما الحركات
الوجودية الصدورية فليست جسمانية وان كانت من الاجسام فهي وراث دهرية
وسرمديّة والالام تخط جهة العلة بجميع جهات المعلول ولهذا قلنا كل جزء كرة فانهم
الله نعم واعلم ان هذا الطور من الاستدارة لا تدركه النفس ولا العقل وانما يدركه الفؤاد
لانه جهة الصدور وهي ربط الدهر بالسرمد والسلام **الفائدة العاشرة** اعلم
ان الله سبحانه خالق الاشياء بفعله وابداعه من غير سبق فكر او ورثة وكل شيء فاعله
خلق سواها كان في الوجود الخارجي والذهني وما في لذهن لم يوجد على احداث سبق
ذهن فالوجود الذهني في الواقع وجود خارجي انما قسم الوجود الى لذهني والخارجي
للفرق بين الوجود الظاهري والشرعي والاصلي صلاحي ولا مشاخي في الاصطلاح والا
فهو في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لخدمة الخلق اليه في التفاهم والتعارف ليحصل
لم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم

ومعاشهم وانما قلنا انه مخلوق الله نعم لما دل عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل
قال نعم وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان قلت معنى ذلك
ان الله جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تختص تلك الصورة
بما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجيا قلت ان ما جعله فيها في
غيرها مما يجري فيه على اختيارها ليس حيث اعطاها رفع يده عنه بل هو في يده بعد
الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحدة بلا تعدد الا في العبارة كناية عن ظهور
العطية في نفسها وتلك القوة المشار اليها فعلها وانفعا لها وضافتها وتعلقها
بمختارها انما كان شديدا في نفسه يكون في يده فاذا قابلت المودة الشيء اوجد الله
بها فيها الصورة وانما لها اختيارا لمقابلة وانما في الصورة اللذان هاتين يكونان
في يده سبحانه فانهم والى هذا الاشارة بقوله ٢ كلما يبينه بآهواكم في ردي
معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم فانهم قوله ٢ مردود اليكم فان قلت يلزمكم
ان الله نعم خلق المعاصي والكفر وسائر القبايح قلت نعم كل ربنا قال نعم قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار ولكن ليس على ما تفهم وذلك لانه سبحانه لا يخلق
شيئا الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وفعاله والالم يكن ذلك المخلوق كماله
يكون تد خلق على غير ما هو عليه مح لا يكون هو اياه وانما يكون هو غيره هف واذ اظفر
على ما هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب الجادة وقوله للوجود وذلك بالاسباب
الخارجية عن حقيقة ما افادته الله نعم بذات فعله وان كانت بعوارضه وتلك
الاسباب مقتضيات لتغير الحقائق بحكم الوضع وتلك مقتضيات عن فعال
الخلق وادعاءهم قلوب خلق على غير مقتضى لكان قد وضع ما اعطى وبطل ما قدر
مثلا خلق الحديد يقطع ولا يقطع الا بالله فاذا ذبح زيد عمر اظلم بالسيف فان لم
يوجد الله الذبح بمقتضى فعل زيد وانما كان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم
يكن الحديد حديدنا ومنع مقتضى فعله فلم يكن ريدا من فعل العصية فلم يقدر

على فعل الطاعة لأنها لا يتحقق إلا بالتفكير من المعصية وإن لم يكن ذلك لم يحسن تكليفه
فلم يكن مكلفا وإن كان كل لم يحسن إيجاده وبطل الإيجاد من أصله والوجود الذي
حدث عن الله بهذا الغرض علم أن في قوله نعم وإن من شيء إلا عندنا خزائنه حيث
أتى الشيء من جهة أفراده بجميع خزانته سبحانه بذلك عليه وهو أن كل شيء له
خزان فاعلى خزانته الوجه ثم الوباح ثم السحاب المزجي ثم السحاب المتراكم ثم
بحر الممكّن وهبارة ثم سحابه المزجي ثم المتراكم ثم الأكون الستة التي أشار إليها الصفا
الكون الغراني المصنفي وهو الماء الذي به حيوة كل شيء ثم الكون الجوهري وهو الحجاب
الابيض وهو الركن الايمن الاعلى من عرش العرش ثم الكون الهوائي وهو الحجاب
الاصفر وهو الركن الايمن الاسفل من عرش العرش ثم الكون المائي وهو الحجاب الاخضر وهو
حجاب الرقود وهو الركن الايسر الاعلى من عرش العرش ثم الكون الناري وهو الحجاب
الاحمر وقصص المياقوت وهو الركن الايسر الاسفل من عرش العرش ثم الكون الاظلم
وهو هباء الاخر يكون الذرات الثاني ثم العرش محمد والحجاب ثم الكون ثم تلك البروج
ثم تلك المنازل ثم من فلك الشمس دخل وفي القمر ثم من الشمس في المشرق وفي
عطار ثم من الشمس في المغرب وفي الزهرة ثم ينزل الى الارضان صورة بتغيير شعرون
ولبثون وزيوتون يجنودهم واعوانهم من الملكة الموكلين بفلك عطار وما حبل
من متهماته وحامله ومديره ووكيله واشعته وانما ينزل الى الدهن بعد ان
ينزل من الخزانة العليا الى مادونها وهكذا الى ان يصل الى الدهن فقوله نعم وما قوله
الا بقدر معلوم ليسر الى ان ذلك النازل من كل حبة انما ينزل ابدن واجل وكتاب
هذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في الدهن كافي للمادة فانه وجود خارجي ثم ما
في هذه المراتب الف هي الخزانة قسما اصل وظل والمنقش في حوائط الدهن ان كان
من الاصل انقشت صورته وان كان من الصورة انقشت صورته كصورته مع كراتها
الا ان الدهن انما ينقش فيه على قدره من جهة الكم والهيئة والكيف فان كان صافيا

مستقيما

مستقيما حكم ما في المقابل بلا تغيير ولا اختلاف المنقش فيه في لكم بكم الدهن وفي الهيئة هيئة
الدهن من الطول والعرض والاعوجاج والاختلاف وفي الكيف بكيفية من
بياض وسواد وغير ذلك وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد في الموايا
المتعددة المختلفة كل هذا هكذا اذا كان ما في الدهن من ظل الحق فلن كان ما فيه
من ظل الباطل انكسر الى اسفل فقام الذي في خزان الشمال وهي ثمانية عشر خزانة
منكوسة كل صافيتها دعاوى لاحقايق الا انها تشبه ما في الحق كل خزانة تشابه صندرها
فينقش فيه ما قابل به مع ما في الدهن من الهيئة والكيف وما له من الكم وانما
قلنا انه ظلي انما يعنى في غير هذه علة الموجودات لانك لا تدرك ما غاب عن بصر
بجبالك الا في وقت ومكان ولا يمكنك ان تدرك شيئا بمعنة او نظرية اذا غاب عنك
او عشت عنه الا اذا التفت نفسك الى زمانه ومكانه الذي اذكرته فيه او لا تذكر فيه
وان ذهب شاهدته فان غيبه لم يذهب كمالا ظليته وجدته فيه كالوذكر يذ انك
كلت عذرا اس بكذا فانك لم تذكره حتى يلتفت نفسك بجبالك الى ذلك الوقت
وذلك المكان فترأيه عرا بغيره وكلت بك بغيره موجودين في الكتاب الحفيظ فيعني
الكتاب الحفيظ ذهنت صورة الشخص والكلام والوقت والمكان فتغير عما
انقش في ذهنت من ذلك على نحو ما اشرفنا اليه من كيفية الانقش واعلم ان الوقت
الذي ذكرت فيه والمكان الذي رايت فيه الشخص والكلام هي نفس ما رايت او لا في الزمان
لان الجسم المهي بالبصر والكلام السمع وهذا الاذن قبل هذا الذكر في الزمان وهو
شهادتها وامادراكك لما ليتها في طرفيها في وقت واحد ومكان واحد ونظيره
في غير الوقت لو كان عندك كتاب في قوطاس فنظرت اليها في وقتين فان المرئ والمكان
واحد وما عني فيه كل الا ان الوقت واحد وهو وقت الاظلمة من يوم الجمعة وقت العصر
بعد الاذان والصلوة فان كان بصرك حديدا عرفت هناك ذلك الشخص هل صلى
ام لا فانهم **الفائدة الحادية عشر** في بيان صدور الافعال من الانسان والاشارة

المية اعلم ان الانسان مركب من الوجود والمهية والمخلوق ابد المحتاج في بقائه الى المدد من احد طرفين طرف الوجود وطرف المهية فمدد الوجود بفعل الله الذي فهو ابد اقام بامره قيام صدور من فعله للاعمال الصالحة فالحافظ امر الله والمدد من الاعمال من فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقبول وما من فعل العبد مقبول و مدد المهية بفعل الله العرضي فهي ابد اقامت بامره العرضي قيام صدور من فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله التابع والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقرب ومقوم وما من فعل العبد منقوم ومتكون ثم لما كان الانسان مركبا في نفسه من صفتين متقاربتين في الذات والصفة والانبعاث محدثين محتاجين في تقويمها الى المدد منها او من احدها فان كان منهما جري على ذلك الانسان الوزن يوم القيمة والحساب وان كان من احدها منعك لآخر ولم يبق منه الا قدر ما يحفظ لآخر ويكون حكمه حكم القوى فان كان القوى الوجود اطانت النفس وكانت خلت العقل ورقت المهية وشابهت الوجود كالمجددة الحية بالنار فلا فرق في الفعل بينهما وان كان ما جبالا العرض كالحديد قال الشاعر رقت الزجاج ورقت الخمر فتشا وتشابه الامر كما تشابه ولا تدح وكما تدح ولا خروا ان كان القوى المهية كان الاو على العكس وكل واحد منهما انما يستمد ويقوى بمدد من جنبه اذ لا يستمد الشئ من نفسه ما هو من صفة فلا يستمد النور من الظلمة ولا العكس من حيث هو كذا وميل الاخر معه انما هو لبقائها فالوجود يستمد من انواع الحيوات لانها من نوعه والمهية يستمد من انواع الشرور لانها من نوعها والمركب لا يستمد من طرفيه معا ان كانا متعاينين الاعلى التعاقب والادنى كان وجودا واحد الجريين شرطا لوجود الآخر لئلا يكون فعل ذلك الشئ واحد اقلو فصل الوجود الجري والمهية الشر في حال واحد لزم الانقراض المستلزم للانفكاك المستلزم لغناء الشئ لانه عبارة عنها متضمنين وهما ايضا ونفسيان لتوقف وجود كل منهما على انضمام الاخر واليه ولكن يتعارضان في الميل المنبعث عن شهوة كل الى الاستمداد من جنبه لان ميل احدها الى شئ يقتضي ميل الاخر الى صفة لانها صفة ان في كل شئ ولهذا يصنع الله بها بفعل الاخر لا يجذب اير مع الفاعل الى خلاف ما يقتضي

بموس ثم يتعارضان ويطلب كل واحد من الاخر ان يكون معه في محبته لتوقف فعله لما يريد على تحقيقه في نفسه وانما فائدة الاخر لم يحقق واما مجرد الميل وهو الالتفات لشهوة النفس فليس كالفعل يحصل به ميل المدد المسكن للشهوة فلا يحصل به السكون ولا يخرج احد الميلين ولا يمكن انبعاثهما معا مجتمعين الا ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا ولا يختلفان لاستلزام ذلك المفارقة لاستحالة انبعاثين متضادين من المركب الواحد الذي لا يوجد الا بالانضمام دفعه لاستلزام ذلك عدمه لتوقف تحقيقها على الانضمام فوجب ان يكونا على التعاقب فاذا مال الوجود الى المحبة مال بالمهية فمال معه بالعرض على خلاف محبتها واذا مال الى الشر مال بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبة ويتعاقبان على هذه الحال فنرجح صلي حيث لا ميل مع الاخر غالب وفعل مطلوب الاخر بالعرض وفعل الغالب مطلوبه فيقوى الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع ولا يحصل السكون للمركب الا بالفعل ولا يزال الكلك حتى ينحني ميل الضعيف في ميل القوى الا ان يبقى من الضعيف الى ما ينقوم ويتحقق به القوى لان وجود الضعيف شرط في تحقق وجود القوى ويكفي فيه نقطة راس المخروط وانما قلنا راس المخروط لان الضعيف المتناسب يقتضي حصول هيئة المخروط لان في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل وشرح حال تلك الشان ان الوجود له وجه الى الميل ومطالبه الطيبة وهو العقل وهو وزيره والمهية وجه الى ميلها ومطالبها وهو النفس الامارة بالسوء وهي وزيرها ولما كان الانسان هو ذلك المركب منها ظهرت الحذث فيه الواحدة بصورتها فوجب ان يكون له جسم واحد وجسد واحد واسم واحد والى واحدة فوجب في ذلك ان يكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانقراض بمقتضى فعله لما قلنا وصالحه لاستعمال المهية لهما على الانقراض بمقتضى فعلها وكل متعلقات افعالها من المأكول والمشرب والملاهي والمنالك وغير ذلك وكل منها صالح لاستعمالها على الانقراض وهي كافيته للوجود ان استعمالها بوا سطة العقل بحيث لا يحتاج الى شئ في جميع هيولته لا يوجد في مقتضى العقل من الجزرات

ذلك المهيبة بل يكون تلك الامور مغنيتها لكل منها في كل شيء ثم اعلم ان العقل في الانساق
والنفس الامارة من اثار العقل من بين القلب وجهها الى السماء فتطبع فيه صورة
الراس المحقق به من العقل الاول وعلى الاذن المهيمن من القلب التي هي باب وحيد ملك
مؤيد وتحت جنود كثيرة من الملكة بعد افعال العقل وهبوطات الوجود تعينه على كل خير
مؤات النفس من لسان القلب وجهها الى الارض فتطبع فيها صورة الراس المختص بها
من المحل الاول على الاذن البصري من القلب التي هي باب وجهها شيطان مقبض وتحت
جنود كثيرة من الشياطين بعد افعال النفس الامارة وهبوطات المهيبة تعينه على كل
شئ وكل ملكة موكل بشئ واحد من الخير لا غير وضده شيطان موكل بضد ما وكل به
الملك من الشر لا غير فاذا طلب الوجود من العقل شيئا من الخير وطلبه العقل بجنوده طلب
المهيبة ضده من النفس الامارة بجنودها فوقع بينهما الحرب فان غلب العقل قل ذلك
الملك ذلك الشيطان الخاص بمضادة ذلك بعون من الله سبحانه وان غلبت النفس
الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشئ الحق بمكره من الوجود يعيد الله واستولى
ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشئ وذلك بتخليد من الله سبحانه ولذلك مثالا و
بيان على سبيل الاشارة قالوا اعلم ان الشمس اذا اشرقت على اجدار استار وجهه شمع
الشمس وظهر الظل من خلفه ولو لا اجدار لما ظهر نور الشمس وان كان منها ولو لا الشمس
لما ظهر الظل من اجدار وان كان منه فلا استار من الشمس اجدار والظل من اجدار بالشمس
واعلم ان اريد بالجدار نفس النور من حيث نفس لامن حيث نفس الشمس فلا استارة
تقومت سواد الشمس تقوم بظهوره بالجدار تقوم تحقق والظل تقوم بالجدار تقوم صدور
ونفس الشمس تقوم تحقق ثم جعلنا الشمس عليه دليلا فلا استارة اية احسنه بفعل العبد
من قدر الله والظلال اية المعصية من فعل العبد بقدر الله والثاني قال نعم في الحديث
العقدي وذلك اني اولي بحسناتك منك وانت اولي بسبائك مني وهوفي
ما اصابت من حسنة فمن الله وما اصابت من سبئة فمن نفسك اي انت اولي

ها كما في المثال نقول الشمس احد انا اولي بالاستقضاء منك لانها من نوري وان كانت
لا يتحقق الا بك وانت اولي بالظلمة مني لانه منك وان كان لا يتحقق الا في المحسنة
من الله اولي بالذات بمعنى راجعة في جهة الوجود فيها لوجودها من جهة قدر الله الى فعله
وبالعبد ثانيا وبالذات ايضا لانها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد ترجع الى وجوده
الراجع الى فعل الله تعالى والسبب من العبد اولي بالذات بمعنى راجعة ما هيته فيها
وبالله ثانيا وبالعرض بمعنى المساومة في الوجود وتحقق المهيبة بالوجود المتقوم بامر
الله نعم فتشبه العبد للحسنة بالذات من مشيئة الله لها بالذات ومشية العبد
للسبب بالذات من مشيئة الله لها بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه واسلك
طريقا بين هذه الحدود ما يعالج نحو ما ياتي وهذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال
الله تع فاسلكي سبيلي تلك ذلالا واصل المسئلة هو ان تعلم ان الشئ انما يتحقق
لوجوده ومهيبة وذلك لانه لا قيام له بنفسه كافي افراده ولا في الجموع وانما يتقوم
بامر الله قيام صدور وهو قائم به ابد اقيام صدور فهو طريق بدا واليه الاشارة بقوله
نعم ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وفي دعاء يوم السبت رواه في المصباح
قال كل امور سالت قام بامرك الا ان في كل حال يخرج مستند بر الاستدانة صحيحة
وليس قولنا انه يخرج اذ ايراة بل هو كونه مجوزا وفعاله ايضا قائم بامر الله من
جهة ما تقومت به ذاته تقوم ما طبعيا على نحو ما اشرنا اليه سابقا والمراد بالتبعي ان يكون
نسبة ما تقومت به الافعال الى ما تقومت به الذات نسبة الشعاع الى الميز بنسبة
واحدة من سبعين فالذات قامت بامر الله وافعالها قامت بنور ذلك الامر واقتلها
على حسب اختلاف مراتب من ذلك الامر فالامر هو المحفوظ لها كما ذكرنا والفعل المحفوظ
مستند الى فاعله المحفوظ وحفظ الاستدانة من ذلك الامر ايضا الى هذا المعنى الاشارة
بقول الرضا هو الملك لما ملكهم والقادر على ما اودهم عليه والاختيار الذي في العبد
لنار من اقتضاء الصديق الوجود والمهيبة لاقتضار ما اهلوا من خلق الاله الصالح

للتضاد من الاستطاعة المفعول في الفعل ومن امكانها قبل الحاصلة وهي التي يكون العبد بها
منحرفا مستطاعا للفعل ولانه اثر المختار فتكون مختارا قال نعم يجعلناه سميحا بصيرا فانما فعل
العبد المختار المقوم بامر الله الفعل المقوم بنور امر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل
فعله وحده بقدر الله لان الفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله
تقوم الفاعل والفعل وتقوم اسناده الى فاعله والى ذلك يشيرنا ويلتزم قوله نعم ثم بقضائه
البناء بقضائه فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد حسيده وهكذا في كل حركة وسكون
وهو سر الامرين الامرين ومثال ذلك النجوم كانت تقوم الاستقارة في الجدار بنور
بنور الشمس فالأمر وجه الشمس والنور الذي هو المار بنور الشمس المبتدئ والاستقارة
في الجدار وجود الانسان والجدار الذي شرنا اليه وهو نفس الاستقارة من حيث هي
ما هي وفعله المنسوب اليه هو مثل الانعكاس عن الاستقارة وهو نوعان فما انعكس
عنهما من جهة نور الشمس فهو نور وحسنه وطاعته وما انعكس عنهما من جهة نفسها فهو نور
وظلمة وسينة ومعصية فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود والثاني فعل النفس عن الهمية
ففقهم واعلم ان الهمية موجودة بوجود الوجود مادام موجودا وانما لم توجد لم يوجد الوجود
لانها شرط لا يجارده وتام القابلية للايجار كالعكس وانما قالوا انها عدم ما شئت راحة
الوجود لانهم يريدون انها لم توجد اولاد بالذات قط لا العالم توجد اصلا بل هي موجودة
بفضل ايجاد الوجود كما قلنا انفا وذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة
الواحد من سبعين كما هو شأن الاثار والصفات هذا في الظاهر اما في الحقيقة المطابقة
للواقع فهي موجودة بوجود امر مستقل في نفسه وان كان متواليا على الاول فان نسبة وجوده
الى الاول كنسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر وذلك لان الاول من تمام قابلية وجودها
للايجاد فالوجود في الاول موجود بالاجار الذي هو الفعل واجده بنفسه لا بوجوده مغاير لنفسه
الا ان ايجاده بنفسه اثاره على نفسه كونه تدور على كونه تدور على نقطة هي الحركة الكونية من
الفعل والكورة الظاهرة تدور على خلاف التوالي والباطنة على التوالي وفي الثاني موجود

ايجاد الاول من الفعل وهو نقطة تدور نفس الهمية عليها على خلاف التوالي والهمية تدور
على نفسها على خلاف هياتها وخلاف التوالي وعلى الوجود في جهة غير جهة فصل من الوجود
والهمية كونان منذ اخلت في الاجزاء متمازجان في الدورات متقابلتان في السطوح مختلفتان
في الدورات وتمازجها عن غير استهلاك شئ من اجزائها وذرائها في الحركة استبانة
شئ من شئ الخفي الاعتبار والافعال والميول لاختلاف الشئتين لتعاند الذاتين وكلما قرب
من النقطة الكونية كان انوار العلة الوجود وكلما بعد كان اسد ظلمة لعلية الهمية حتى تنهي
السدة والضعف الى نقطة الحركة الكونية والى محذب الكورة فتنتهي الظلمة في جهة الكونية
الى نقطة عند وجه الحركة الكونية فتبعد من جهة على هسية محذوطة قاعدة محذب الكورة
الظاهرة وينتهي الموزن في جهة محذب الكورة الى نقطة على هسية محذوطة قاعدة عند وجه الحركة
الكونية فتدور الكورتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية في الخلق تحت الحجاب الامر
ثلث حركات ابد احركة الوجود الذاتية على التوالي وحركة الهمية الذاتية على خلاف
التوالي والحركة الثالثة عرضية ففي حالة الطاعة تدور الهمية بالحركة العرضية على التوالي
وبحركاتها الذاتية على خلاف التوالي ففي حالة المعصية تدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف
التوالي وبحركاتها الذاتية على التوالي فانما تتابع الطاعات ضعف حركات الهمية الذاتية
وابطالت واسرعت عرضيتها وانما تتابع المعاصي ضعف حركات الوجود الذاتية وابطالت
واسرعت عرضيتها ولاجل ان الحركة الذاتية لا تتبع الذاتية لا تتبع الذاتية الاخرى ابدأ
وانما تتبع بالعرضية ثقلت الطاعة والمعصية لحصول التعاكس حتى يقتضي اعتبارا واحدا
لميله فيجف مقتضى الوجود الميل وتدور الكورتان على وجه الحركة الكونية في الوجود تحت
الحجاب الابيض تثلث حركات الوجود الذاتية لمدا الوجود على التوالي وحركة
الهمية الذاتية لمدا العرجان على خلاف التوالي والحركة الثالثة عرضية ففي حالة الرزق
تدور الهمية بالحركة العرضية على التوالي وبالذاتية بالعكس وفي حالة العرجان تدور الوجود
بالعرضية على خلاف التوالي وبالذاتية بالعكس وتدور الكورتان على وجه الحركة الكونية

على الحيوة تحت الحجاب الاصفر ثلث حركات كل واحد بعكسها في الموت في الذاتية و
 العرشية فكان الوجود والمهية في رائب الوجود لا يعز التي بنى عليها العرش وتجلت
 الرحمن بافعال على العرش بهادى الخلق والرزق والموت والحيوة كاقال الله نعم الذي
 خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم اثنا عشر ثمان ذاتيات واربع حركات في عالم
 المعاني عالم الجبروت واثنا عشر حركات في عالم الصور عالم الملكوت واثنا عشر
 كل في عالم الاجسام عالم الملك وفي عالم الوفاق الاظلمة كل وفي عالم الاشكال عالم
 المثال كل الا ان عوئيدنا في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الاظلمة بالتهيو
 في ما دون ذلك ما يفعل هذه ستون حركات للوجود والمهية اربعون منها ذاتية وخمسون
 عرشية ثم اعلم ان للوجود والمهية باعتبار ذاتهما حركة غير حركة الكل كل مرة من
 الوجود يدور على وجهها الى جهة كل ذرة من المهية تدور على وجهها الى جهة وكل
 ذرة منها بالنسبة الى المجموع حكم تلك التدوير في الحامل من الاسراع والابطار والافاق
 والرجوع وحكم المجموع في المجامعة والاستعداد والكونية وكل متوجه الى مبدئه واقف بمسألة
 بباب دية لا تد في فقهه بجناب غناه ثم اعلم ان عرشية كل شئ ما ذكرناه في جهة فقره
 الى ضده فعرشية الوجود جهة الفقر الى المهية في الظهور وعرشية جهة فقرها الى الوجود
 في التحقق فلهذا اتت عرشية كل واحد ذاتية الاخر **الفائدة الثانية عشر** في بيان
 ثبوت الاختيار اعلم ان الاختيار ينشأ من ميل الوجود الى ما يناسبه وميل المهية
 الى ما يناسبها كما ذكرنا موارا وهو ذاتي وفعلنا فالاول هو استدارة الشئ بوجه اتقاربه
 على قطب استغناءه اى ما يطلب منه الاستغناء وقد اشرنا الى هذا فيما سبق
 من حركته على قطبه والثاني استدارته بالانحراف على جهة قطبه لاجتناب احداهما ومث
 كان للشئ ميلان متعاكسان يكفى بميل واحد لاجتناب الاخر فلو ان شئ واحد
 وان شأ ترك هذا الى الميل الفعلي واما الميل الذاتي فهو مختار في كل واحد من شقيه
 اى مختار في ميل الوجود نفسه الى ما يقتضيه وفي الميل المهية نفسها الى ما يقتضيه

وبيان ذلك ان الوجود لا يشترط في التور ولا يشترط في ذاته انما الظلمة وان اشهرها بالعرض
 والاعتبار الذي هو عرضي ولا يمكن في ذاته من حيث صدوره بفعل الله ان يشار الظلمة
 لاها جهة المهية منه فلا يمكن ان يشار الا يشار ما يشاءه اذ المشية واحدة فلا يشر
 حيث لا تتبعه وكذا الكلام في المهية نفسها من حيث هي ولا تظن ان هذا مقتضى
 لما ذكره من انه لا يكون شئ من شئ الا باختيار ولا جبر في جميع الاشياء الالهية والالهية
 لان الوجود لا يشترط له الا بالمهية والمهية لا تشترط لها الا بالوجود وما ليس له في
 حقيقة بكل اعتبار لاجته واحدة لا يمكن فيه تعدد ميل او اختلاف ابتغات وليس هذا
 جبر لان الجبر ان يميل الشئ غيره على خلاف مقتضى ذاته او بغير ميل ذاته وهذا يميل
 ذاته وليس جبر لاختياره اذ لا واسطة بينهما الا ان يبق عليه ان جبر اختياره ان المعروف
 من الاختيار هو الميل الى جهتين مختلفتين للاعيين مختلفين عن الارادة الموكبة من ذلك
 الشئ المركب فذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره المعنى الذي هو في الحرف
 فانه اذا ختم الى غيره تم المعنى ولا يق ان هذا هو اختيار الواجب لبساطته فانه ليس
 له الاختيار جهة كاقاله كثيرون من ان وعدة مشيئة ينشأ في الاختيار ط ما امر ان شأ
 فذل وان شأ ترك فيكم راجع الى الممكن من حيث هو لان هذا بطل وذلك لان
 الاختيار المنسوب الى كل ممكن بحيث ان شأ فعل وان شأ ترك فانما ذلك لان
 كل اثر مشابه لصفة مؤثرة وهو ما في المشية في نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى
 الممكن من فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن فلا يمكن في ذاته
 لا يمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكل اعتبار ولا يمكن في ذاته الا ما يمكن في المشية
 ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم وهو الذات الحق سبحانه فاختيار الممكن ان لا اختيار
 المشية واختيار المشية ان لا اختيار الواجب فان قيل هل يعلم في الازل ريداني الحدوث
 انه حيوان ناطق ام لا فان كان ذلك لم يحزن الا بخلقه او بخلقه فربا ولا انقلاب على جهلا
 وان يعلم ان لم يحل بما سيكون وهو بطل بالضرورة فوجب انه يعلم انه حيوان ناطق

والشيء صفة تابعة للعالم فيجب ان يحل في كل ما يمكن في حقه غير ذلك وان كان ريد في نفسه
من حيث هو ممكن في حقه الغير فانه هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء ان يغير الى ما يشاء
فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه ويعلم ما يكون مما
يكون حين يشاء كيف يشاء فاذا علم ريد ان لا يكون حيوانا ناطقا فهو في علمه واذا اشار
ان يغير الى ما يشاء فهو في علمه فاذا اراد غير ما يشاء كيف يشاء وفي كل تغيير وتغيير وهو
واثبات فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغيره يعلم اذا تغير لما علم لانه شار ما علم فاذا اشار
تغيره كان شائبا لما علم سبحانه سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه لان جميع ما يمكن في حق
الممكن فانه هو من مشيئته وما في مشيئته في علمه فاذا علم ان ريد ان يكون في الوقت المخصوص
في المكان المخصوص ثم انتقل ريد من المكان كانت الحالة الاولى في علمه والحالة الثانية في
علمه من غير تغيير بل هو الثبات الا انه في كونه في المكان الاول هو في علمه في المكانين فاذا كان
في الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل الى الثالث فارت شهادته غيبه ووقع غيبه الثاني
على شهادته بغير تغيير في العلم على الحالين وانما تغير ريد بتغيره وذلك لانك اذا علمت
ريد اني مكان في وقت وعلمت انه ينتقل الى اخر لا يتغير علمك اذا انتقل كما علمت بل كان
علمك ثابتا وعلمك به اولا لم يتغير بتغير حال ريد بل لم يزل تعلم انه كان في الاول والآخر
العلمية من حاله الاولى باقية عندك والثانية التي طابها ريد بانتقاله باقية لم يتغير
انما انطبق وتوقف على المعلوم حين انتقل فانهم ثم انك تقول بالبداء وان الله
مجهو ما يشاء ويثبت وهذا شرح ما نحن فيه وتفصيل الاشياء بطولها الكلام فلا فائدة
فيه مع ظهور المرام فهو سبحانه محض بمعنى ان شار فعل وان شار ترك وليس على حد
اختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط ولا يقال ان العلاقة في الوجود انما كانت لبساطته وذلك
الله تعالى اسد لبساطته من كل شيء فيجزي ذلك فيه بالطريق الاولى فيكون معنى انه
مشار انه يفعل ما يشاء بقصد ورضى بما فعل لا ان ان شار فعل وان شار ترك لان هذا
مقتضى المركب من الضدين كما قررتم سابقا لانا نقول قد قررنا انه سبحانه يتصف بحجتي

التقيضين ومقتضى ارتفاعها ومقتضى المركب من حيث لبساطته لان كل ما يمكن في غيره
يتمتع عليه وكل ما يمنع في غيره يجب له ولهذا اقال الصانع كنهه تفريق بينه وبين خلقه
وعنونه تحديد لما سواه فاللبسط من حيث لبساطته لا يقصد ريد اننا المركب و
بالعكس هذا في الخلق واساني فانه تم ذلك بخلاف ما يمكن في الخلق هو العالي و
دونه الذي في علوه هي جهة واحدة الظاهر بيوطنه الظاهر بظهوره بمجهه واحدة القريب
في بعده البعيد في قربه هي جهة واحدة الاول باخوتيه والاخر باوتيه هي جهة واحدة ولا يجري
ذلك وما اشبهه فيما سواه ويجب في حقه سبحانه فهو في لبساطته احدى المعنى فلا
تكثر في ثاته ولا تعدد ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته بكثر
اعتبار لا بالمكان والغرض والنوع وكلها لواقع فكلاهما ميز نمو في ارض معانيه فهو ضلكم
مخلوق مردود اليكم يعني منكم اليكم والله الغني وانتم الفقراء ومع هذا هو المؤلف
بين المتعاريات والجامع بين المتعادات ويقصد ريد من الافعال المتضادة فليس بين
فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لانه اثر ذاته التي لا يضارها شيء ولا ينارها شيء
هو هو لا اله الا هو انما الشيء من مشيئته ففعل الشيء وتركه بالنسبة الى مشيئته وار
له ان شار فعل وان شار ترك هي جهة واحدة ومشية واحدة كل الله رب كل رب
والتنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار وفي الدعاء قد تركت يا الهى ولم تبد هيائه
فتمتلك يا سيدي وجعلوا بعضنا بآثارك اربابا يا الهى فمن ثم لم يعرفك يا الهى
هذا حال من عرفك نفسه فقرب بهار به والله لا يعرف بخلافه بالخلق يعرفون به فان
قلت انا عالم وهو عالم وانا حي وهو حي وانا موجود وهو موجود ولا يستدل على شيء
من وصفه بتلك الصفات الا بما جده قلت هذا معنى قوله عبادت قد تركت يا الهى
ولم تبد هيئه الخ انا انما وصفناه بالعام لانه خلق فينا العلم وبالحياة فينا الخلق فينا الحيوة
وبالوجود لايجادنا وليس هذا كمالا هو عليه وانا قبل عنكم هذه التوصيفات وتعبكم بها
لانها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم فتصفونه بما هو كمال عندكم وان الذرة
لترى ان الله ربانيين لا اله الا هو في وجودها لها ولهذا اقال الرضاء واسماء تعبيره و

وصفاته نفهم سبحانه رب الغرة عما يصفون ثم اعلم ان ما نجد من الاختيار التام فهو اثر
اختيار فعله واختيار فعله اثر اختيار ذاته والوجود باسره ليس في شئ منه اضطراب محض
ولا غير خالص بل كله مختار وكل فرة من الوجود مختارة لان اثر المختار مختار وهذه الحقيقة
اشترك جميع ما خلق فيها الانسان والجماد الا انه كلما قرب من العدم كان اقوى اختيارا
واظهر كلما بعد كان اصغف اختيارا واخفى كالنور المتشعشع عن الميز كلما قرب منه كان
اشد نورا واخفى الظهارا وظهورا وكلما بعد كان اصغف واخفى حتى ينتهي الوجود فنحن
الاختيار حيث يفتي لوجود سوار كان ذاتا ام عرضيا كل بحسبه وما ترى من الجحول
كقول الحجر الذي لا يعوى ظاهرا على الصعود فاعلم ان الله تعالى وكل به ملكا يصنع حيث
امره الله وذلك مما يمكن في الحجر من النزول وما ترى من الجحور ظاهرا كما لا يمكن في الحجر
الشخص الى جهة العلو فيصعد مع ان شانه النزول فاعلم ان الله سبحانه وكل به ملكا
كان موكله بعضو الشخص الدافع هو اقوى من الملك الموكل بالنزول وقد امر الله الملك
الموكل بالنزول ان يمتثل امر الملك الموكل بالدفع الى انتهاء شعاع ذلك الملك وشهوة الحجر
في شهوة الملك الموكل بالنزول فانتهى شعاع الدافع انتهى النزول واشتهى الحجر
فانتهى الملك وليست في الحقيقة قسرا وانما هي شهوة اختيار كشهوة الجوعان
للاكل فانه يأكل ولكنه مختار مع انك ترى ان الجامع الذي يحصل له الطعام وهو قادر
على كل منه وليس له مانع لاسنفسه ولا من خارج بكل فرض لا بد ان يأكل مع انه مختار قطعنا
هذه التمثال الحجر فاعرف لا فرق بينها ولكن الطرفين الاخر من اختيار الحجر وهو عدم النزول
منه باختياره خفي جدا لان الاختيار من المجادات والنباتات لا يعرفه الانسان الا بطريق
وراء العقل وذلك لانهم باسائر نوعه وجنس فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوعه
كالانسان او من جنسه كالحيوان وانما كان من له طور من المشاعر وراء العقل عرف اختيار
النباتات والمجادات وانا اذكر لك شيئين مثلا لا يسانا تستدل بهما على اثبات اختيار
النباتات والمجادات وشعورهما فالاول اعلم ان الوجود الصادر من المشية كالنور الصادر
عن السراج ومعلوم ان اجزاء النور كلما قرب من السراج كان اقوى نورا وحرارة وبسوسة

فما كان ابعد منه وهكذا حتى يكون اجزاء النور اصغف الا جزاء نورا وحرارة وبسوسة
فاذا فقد النور فقدت الحرارة والبسوسة ولا يمكن وجود احد الثلاثة الا وصاف بدون الاخرين
بل اذا وجد واحد وجدت الثلاثة وان فقد فقدت الثلاثة فكذلك الوجود الصادر من
المشية كلما قرب منها كان اقوى وجودا وشعورا واختيارا وكلما بعد كان اصغف
الثلاثة على حد سوار الى المجادات فتكون المجادات اصغف وجودا وشعورا واختيارا
كما قلنا في نور السراج لانه اية الله تعالى في الافاق لهذا المطلب لمن ورد هذا المشرب قالتم
سنزهرهم اياثنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فانهم والثاني اعلم
ان الشئ المجاد مثلا كالحجر انما انتهى دفعه الى العلو لا يندفع الا اذا كان يمكنه الاندفاع
ولا يمكنه ما ليس في حقيقته بل اندفع الى العلو لان ذاته قابلية للنزول
بشيء واحد ولكن الله سبحانه جعل تلك النزول وشهوته واختياره راجعة ملازمة
للجماد يستخير الله لاجل منفعة الخلق وابان علة الصعود وشهوته واختياره ما يوجد
المقتضى له ان علة النزول وشهوته واختياره بوجود المقتضى له وهو الذي يشهونه
العوام بالتفكر والادفع الى العلو يدفع فليس في الحقيقة قسرا بل هو يوجب لما يقتضيه ذاته
لان القاسر هو ما ليس لك بالشئ مما يمكن في ذاته وهذا مع لانه اذا دفعه وكان الاندفاع
غير محكي في ذاته فان لم يندفع لم يقع قسرا وان اندفع فليس هو ذلك بل المندفع ينزله لانه
اذا امكن فيه ما لا يمكن فيه لا يكون حتى يغير حقيقته الى ما يمكن فيه فلا يكون هو اياه لان
لا يمكن فيه لا يمكن ان يمكن فيه فاذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكنا فيه ولكن لصغره من
الوجود قصرت عما يمكن فيه ان يكون بنفسه فكان هذا الدافع محينا لما يمكن ان يندفع
ومتمم له فكان به الاندفاع ممكنا في ذاته لما في ذاته من قوة الانقياد وهو مطاوعة وهي
اختيار لمن يفهم فالاختيار لازم لجميع ذرات الوجود ولكن الامر المحكم ان يكون الشئ
على كمال ما ينبغي وكل ما ينبغي ان يكون التابع تابعا باختياره لاجل المتبوع من حيث
المتبوعية ولا يمكن ان يكون التابع تابعا ولا المتبوع متبوعا اذا التابعية والمتبوعية لنسبة



ارتباط بينهما ومشايجته في لذوات تقتضها المجانسة المقتضية لليل الذائق المقتضى
 للاختيار بسبب اختلاف جهة ذات كل منهما كما اشرنا اليه مرارا ولو كان تابعا بغير اختياره
 لم يكن تابعا لما قلنا والنبات والحمار في الوجود تابعا للمحيوان لانهم من فاضل طينته
 فيجب ان يكون تابعا في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لا نظام كل الوجود ان يكون تابع
 بجعله وقلة كالماء والتراب وتابع بظلمة النار والسمار وتابع بحيط به كالهواء لان
 جميع الاكوان تابع للانسان فغلة الصعود والارتفاع لتتخفى في الدنيا لا غائبا منه
 لها فيما اراد منها فكلما التابع على ما ينبغي وكما ينبغي ان يختار المتبوع متبوعا للتابع ويريد
 ويختار التابع بتبعيته المتبوع ويريد هاد وهو المراد من الاختيار وسخر الله كلا منهما
 معونه من له احبا والالم يكونا اياه ان لا يكون الشئ اياه الا بما يمكن له فافهم مما ذكرنا
 لك وليس لتخيره ثم قسرا وانما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه الا بما سئلته ولم يخرجها
 على السؤال بل سئلها باختيارها وهذا قالوا الاست بربكم استجبارا لما علموا فانهم يذكرون
 وما انطوا عليه ورضوا به فلما اتاهم بالاختيار وخبرهم انهم اقرب من اقرب محمد من محمد ولو
 قسروهم لم يمتنع منهم احد وهذا البيان والمثال انما هو باللسان الظاهري واما المعنى
 الباطني فهو ما ذكرنا لك من انه من ملكته وكما لا البيان بطول به الكلام لما في هذا
 المقام من الدقائق الخفية ولكن هذا تلويح وتمثيل وشارة واعلم ان هذا التلويح في
 العبارات والزديد انما هو للتفهم ولو هذبت العبارات واقصرت على الاشارات
 لكنت البصائر وانسدت المذاهب الى هذا المطالب ومع هذا فان معرفت فانت
 انت والله ولي التوفيق قد تمثلا لرسالة الموسومة بالقواعد من تاليفات اهل العارفين
 المبطل لقوانين المشايخ الهاديين لبنينا الاشرافيين المخرّب لسالك
 الصوفيين المنسكين المتخطين في اسفل السافلين المبين لقواعد

وتقديرا

الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين شيخ المشايخ
 شيخ احمد بن زين الدين سلمه الله تعالى عليه اقل ثلثا
 اللهم اشج صدوقا ما نورا الحادق نور تلوينا
 احقنا في اللطائف بحمد واله
 الطاهرين
 مرمم

بسم الله الرحمن الرحيم

فان كان تابعا لما قلنا والنبات والحمار في الوجود تابعا للمحيوان لانهم من فاضل طينته
 فيجب ان يكون تابعا في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لا نظام كل الوجود ان يكون تابع
 بجعله وقلة كالماء والتراب وتابع بظلمة النار والسمار وتابع بحيط به كالهواء لان
 جميع الاكوان تابع للانسان فغلة الصعود والارتفاع لتتخفى في الدنيا لا غائبا منه
 لها فيما اراد منها فكلما التابع على ما ينبغي وكما ينبغي ان يختار المتبوع متبوعا للتابع ويريد
 ويختار التابع بتبعيته المتبوع ويريد هاد وهو المراد من الاختيار وسخر الله كلا منهما
 معونه من له احبا والالم يكونا اياه ان لا يكون الشئ اياه الا بما يمكن له فافهم مما ذكرنا
 لك وليس لتخيره ثم قسرا وانما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه الا بما سئلته ولم يخرجها
 على السؤال بل سئلها باختيارها وهذا قالوا الاست بربكم استجبارا لما علموا فانهم يذكرون
 وما انطوا عليه ورضوا به فلما اتاهم بالاختيار وخبرهم انهم اقرب من اقرب محمد من محمد ولو
 قسروهم لم يمتنع منهم احد وهذا البيان والمثال انما هو باللسان الظاهري واما المعنى
 الباطني فهو ما ذكرنا لك من انه من ملكته وكما لا البيان بطول به الكلام لما في هذا
 المقام من الدقائق الخفية ولكن هذا تلويح وتمثيل وشارة واعلم ان هذا التلويح في
 العبارات والزديد انما هو للتفهم ولو هذبت العبارات واقصرت على الاشارات
 لكنت البصائر وانسدت المذاهب الى هذا المطالب ومع هذا فان معرفت فانت
 انت والله ولي التوفيق قد تمثلا لرسالة الموسومة بالقواعد من تاليفات اهل العارفين
 المبطل لقوانين المشايخ الهاديين لبنينا الاشرافيين المخرّب لسالك
 الصوفيين المنسكين المتخطين في اسفل السافلين المبين لقواعد



